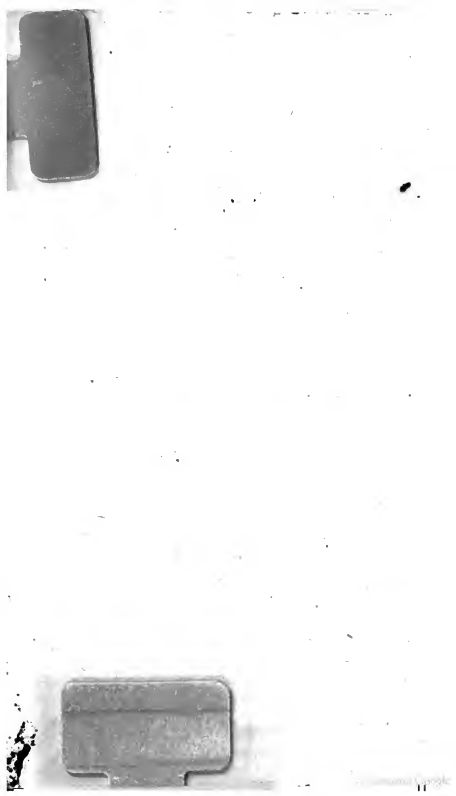
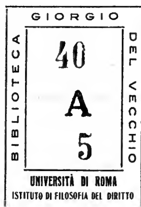





GIORGIO
BIBLIOTECA
DEL VECCHIO
40
A
5
UNIVERSITÀ DI ROMA
ISTITUTO DI FILOSOFIA DEL DIRITTO



STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA.



STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE
SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA

VINCENZO LANCETTI.

TOMO PRIMO

CONTENENTE IL COMPENDIO DELL'ANTICA FILOSOFIA
DA TALETE SINO AD ARISTOTELE.



MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO
1821.

PROEMIO

DEL TRADUTTORE.

A chi conosce la presente opera del ch. signor Buhle professore all' Università di Gottinga è inutile accennarne i pregi, e dimostrare come giovar possa alla italiana letteratura il voltarla nel nostro idioma. A chi non la conosce (perocchè essa non ottenne ancora in Italia la fama che ben si merita), mi debb' essere concesso di dire ch'essa contiene la storia progressiva dello spirito umano dalla culla del mondo fino ai dì nostri. Perocchè il raccogliere la serie di tutte le opinioni che a poco a poco l' ingegno degli uomini andò formandosi sulla composizione primordiale dell' universo, sull' ordine e sulle leggi eterne della natura, sulla forma e qualità di tutti gli enti così spirituali come corporei, e sì isolati che nò; lo scrivere in

somma la storia della filosofia altro non è che lo scrivere quella dell'uomo, anzi pure di quella più nobil parte dell'uomo che è la mente, da cui tutte le meditazioni, e per conseguenza tutti gli studi, e quindi le scienze tutte e le arti son derivate. Ampia, difficile, e lodevolissima impresa fu questa, della quale il dottissimo Buhle trovò qualche modello in alcuni antichi scrittori, e sopratutto in *Laerzio*, ed ebbe ne' moderni vari precursori, tra cui sono i più notabili lo *Stanlejo*, ed il *Bruckero*. In due parti principali è divisa quest' opera, cioè nell' antica e nella moderna Filosofia; ma siccome lo scopo dell' autore è la storia di questa, così tutto ciò che spetta all' antica ha egli ristretto in succosissimo compendio, nel quale per quanto pare, ha voluto ridurre i dodici volumi in 4.° dell' illustre *Bruckero*, che ora trovasi anche (rispetto alla filosofia degli antichi) superato dal più recente lavoro dell' esatto suo concittadino *Tenne-*

man. Benchè dunque la prima parte dell' opera del sig. Buhle non sia che accessoria, e non la offra egli che in via di introduzione, e benchè debba necessariamente trovarsi incompleta, massimamente se confrontisi con gli eruditi lavori dello *Stanlejo* e del *Bruckero*, sull' orme de' quali va ora felicemente inoltrandosi il dott. *Defendente Sacchi* Pavese con la sua *Storia della Filosofia Greca*; tuttavia con tanta maturità di giudizio è composta, che io non credo potersi trovare altrove chi con minor giro di parole presenti il vero carattere de' sistemi filosofici antichi, e avvicinandoli tra loro più evidentemente ne mostri le differenze; e chi con più chiarezza manifesti in quelle i germi, che poi rigogliosi sursero nella filosofia de' moderni. In questo compendio il Professore Buhle è non rare volte osservator più esatto che i suoi predecessori, massimamente ov' ei scorre i sistemi che vennero ripetuti ne' secoli posteriori, quai sono quelli

di *Platone*, di *Aristotele*, ec., siccome potrebbe convincersene chiunque si prendesse la pena di farne paragone. Quand' egli poi giugne al suo vero e principale oggetto, cioè ai sistemi de' filosofi, che dal risorgimento degli studi in Europa sino ai dì nostri fiorirono, ivi non credo poter farsi luogo a paragone veruno con altro scrittore qual siasi, tanto ha egli saputo render chiari i pensamenti diversi di que' saggi, e con tanta esattezza e criterio è andato comparandoli. Questa seconda parte, com' è l' opera che veramente ei volle scrivere, così riesce assai bella ed importantissima, e si distacca da quella maniera secca e spesso troppo laconica ch' egli adoperò nella prima.

Di questo genere di opere letterarie l' Italia, e poche altre nazioni fuorchè la Tedesca, possono andar pompose. Eccetto il celebre *Agatopisto Cromaziano*, ossia il P. *Buonafede* da Comacchio, scrittore del secolo scorso, e il sopra mentovato dot-

tore *Sacchi*, pochi altri storici della filosofia si potrebbero da noi con qualche vanto citare. Ma il primo ne' libri *Della storia e dell'indole d'ogni filosofia* avendo per iscopo di combattere il *Bruckero*, e in quelli *Della Restaurazione d'ogni filosofia nei secoli XVI, XVII, e XVIII*, mirando più alla difesa delle opinioni religiose, proprie dello stato suo, che a porre in giusto prospetto i progressi della umana ragione, si manifestò non meno di forze inferiore a quelle de' suoi antagonisti, che scarso di giusta critica e di filosofica esattezza, benchè di leggiadro e bello stile facesse vago uso, e si rendesse dilettevolmente, più che utilmente, leggibile. Quanto al sig. *Sacchi* non ci arrogheremo noi veruna lode o rimprovero all' opera sua, tanto più che non è giunto per anco al suo termine, ma osserveremo che limitandosi egli alla storia della filosofia greca, e traendola da ottime fonti, bell' opera scrive, e per quanto ci pare assai



giudiziosa, ma non estendendosi finora a bene istituiti confronti con i sistemi de' moderni filosofi non presenta per anco un lavoro compiuto nel gener suo, per quanto, rispetto al proprio oggetto, riuscir debba finito. Cosicchè ci sembra che la intera storia della filosofia possa d' ora innanzi contare l'Italia quando all' opera del sig. *Sacchi* la presente versione si aggiunga di quella del sig. Buhle, parendoci (dopo questa) che inutil sarebbe di intraprendere un' opera del tutto nuova ed originale sulla filosofia moderna, e che anche tentandola non facilmente potrebbe vincer di merito quella del valoroso professor di Gottinga.

Il Sig. Buhle non ha ripartita nè l' introduzione, che comprende la antica filosofia, nè l'opera principale che sino ai tempi nostri perviene, con quella precisione, che per maggiore chiarezza, e pel riposo de' lettori, sarebbe convenuto. Io questo leggier diffetto ho creduto oppor-

tuno di togliere dalla mia traduzione non sol dividendo in più capitoli la materia, ma anche separando nella descrizion de' sistemi tutte le sentenze ed assiomi, le proposizioni e le conseguenze, ad imitazione del metodo tenuto dal *Bruckero*, acciò la memoria de' lettori ne tragga ajuto, e trovin essi più frequenti riposi, e quindi più diletto e maggior vantaggio ne ottengano. Col qual metodo non ho in verun modo alterato il testo, il quale anche nella diligente version francese fattane dal sig. Cav. *Jourdan*, e stampata a Parigi nel 1816 in sette grossi volumi in 8.°, procede sì continuato ed affastellato da riescir pesante ad ogni più paziente lettore. Delle rare annotazioni che io ho aggiunto non credo necessario di render ragione, manifestandosi essa da per se nelle note stesse. Della fedeltà che osservai nel tradurre lascio che altri giudichi. Della lingua italiana da me usata, e dei termini filosofici, non anco introdotti nel

gran deposito di essa, e tuttavia necessari in siffatto genere di libri, gioverebbe forse che io parlassi; ma non parendomi che sia questo il luogo opportuno, aspetto che mi si offra migliore occasione, ristringendomi intanto ad assicurare, che nessun vocabolo ho io usato, il qual non si trovi nel testo, e non ispetti alla scienza, di cui si dà in esso la storia.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

DI GIOVANNI AMADEO BUHLE

INTRODUZIONE

A voler conoscere isolatamente la Storia della filosofia moderna fa mestieri non solo accennar le cagioni, che nel quindicesimo secolo rinascer fecero lo studio de' sistemi antichi, e manifestar l' influenza di siffatto studio sulla totalità delle scienze, ma è d' uopo espôrre ben anco le ricerche metafisiche provocate immediatamente dalla introduzione de' dommi greci e romani, o almeno da questa favorite presso tutte le nazioni dell' Europa occidentale.

La letargia, nella quale il crollo del romano impero, la barbarie de' popoli

che distrussero quella colossale potenza, il giogo di una religione degenerata in fanatismo grossolano, e il despotismo illimitato de' frati, immersero lo spirito umano ne' tempi di mezzo, è la cagione della differenza che passa dalla letteratura, e per conseguenza dalla filosofia antica, alla letteratura e filosofia moderna.

Nel periodo che giunse fino al medio evo, la vita sociale, l'industria ed un regolare governo raffinaron l'ingegno di molti popoli, e sopratutto de'Greci e dei Romani; l'invenzione e la coltura delle bell'arti lo nobilitarono; e il successivo ampliarsi della sfera delle cognizioni scientifiche, unitamente all'insensibile perfezionamento delle speculazioni filosofiche lo spinsero verso quel termine, cui gli è lecito di aspirare. Ma longa serie di avvenimenti politici venne ad opporre un ostacolo insuperabile a' suoi progressi ulteriori, e a dargli una direzione interamente contraria, che lo condusse alla sua distruzione. Appena dopo alcuni secoli incontriamo in un angolo d'Europa i

deboli avanzi del primiero suo lustro; anzi appena vi troviamo le basi e le rovine sparse dello splendido edifizio della civilizzazione, monumenti preziosi di que bei tempi che più non erano! A codest' epoca, in cui l'uomo, privo d'ogni nozione scientifica, dominato da una cieca credulità, e ingolfato ogni dì più nella barbarie, era ritenuto nella società soltanto dal bisogno, dall'abitudine, dal meccanismo sociale, dal despotismo de' suoi padroni, e dalla tirannia de' preti, la letteratura e la filosofia dell'antichità dileguansi dagli occhi nostri, come dilegua un bel giorno al sopravvenir delle tenebre.

La storia moderna dello spirito umano comincia ai tempi, ne' quali molte circostanze accidentali, che rianimarono lo studio della letteratura classica, lo trassero da così trista stupidità. Lo strano contrasto fra il gusto squisito degli antichi artisti, poeti, storici, e retori, e l'intera libertà di pensare de' filosofi dell'antichità, e fra il carattere di barbarie impresso dalla gerarchia e dalla scolastica a tutte

le produzioni de' secoli da esse dominati fece vivamente sentire all'uomo la vergogna della oppressione, sotto la quale avea sì lungamente gemuto. Si ripresero e si riandarono allora alcuni de' migliori scrittori greci e romani, le opere de' quali ornate di que'vezzi, che allettano la mente e il cuore, dovettero maggiormente abbellirsi al confronto delle leggende de' santi, de' vasti commentari sopra Aristotele, e de' grossi volumi teologici, pieni di logomachie, di sterili sottigliezze e di discussioni senza fine non meno che senza scopo. Rivalizzaron di zelo i migliori ingegni, studiarono, commentarono e sparsero le opere degli antichi, rintracciarono quanti ve n' avea di intanati ne' conventi, riformarono le loro opinioni teoriche e pratiche sul modello di quelle dell' antichità, corressero il loro gusto, insomma tolsero la letteratura classica dalla profonda obblivione, in cui si giacea, e dieronsi a sì nobil fatica con tutto l' entusiasmo di uno spirito attivo, che gusta per la prima volta e in buon dato un diletto, che sino allora avea

sospettato, ma non mai conseguito. La sfera abituale delle idee, il raziocinio, e il carattere morale delle nazioni, de' principi, e sin anco del clero, prese una estensione, una energia, una tendenza, che non potevano più combinarsi con la gerarchia delle forme scolastiche, politiche e religiose, nata dall' ignoranza, rinforzata dal timor religioso, e consecrata per così dire dal tempo. Uno stato di cose sì nuovo riuscì a tal segno fatale alle forme adottate nel medio evo, che gli stessi lor difensori concorsero dapprima a rovesciarne il gotico edificio, e che spinti dalla mano invisibile della Provvidenza provocarono, senza pur volerlo, quegli avvenimenti, che doveano scaturire necessariamente dalla propagazione de' lumi e della libertà di pensare. Lunga per vero dir fu la lotta fra la gerarchia, e coloro, che rischiarati dalla lettura de' Greci e de'Romani, e versati nello studio della teologia e della storia ecclesiastica squarciarono il velo, con che la Chiesa copriva il suo sistema, ne smascherarono le imposture e palesarono il debole fon-

damento delle sue pretensioni (1). Ma la vittoria benchè vivamente disputata non poteva esser dubbia, e la riforma stabilita nella Germania la decise in favor di gran parte dell' Europa. Il cadere della gerarchia, e della teologia dommatica che ne era la base, dovette eziandio torre alla scolastica quella stima, che le accordavano le scuole, come quella che era l'arme destinata a difendere quel sistema. Essa non potè quindi sottrarsi al disprezzo di tutte le persone illuminate, dacchè si consultarono le opere originali de' Greci per istudiare i loro dommi filosofici. Dopo la riforma di Lutero i dotti di tutte le nazioni esercitarono la mente loro sulla rinata filosofia greca, benchè appena si conoscesse per frammenti isolati, sconnessi e spesso anche male

(1) Sebbene il filosofo soglia e debba ragionar freddamente sulle origini sugli usi, e sulle varie credenze nel fatto di religione, pur non vogliamo trascurar di avvertire in questo luogo, che l' autore è Protestante, e come tale non lascia di palesare di tratto in tratto i suoi pregiudizi, a malgrado della sua profonda dottrina.

Il Traduttore.

interpretati. Non si tenne più dietro alla ricerca della connessione delle cause e degli effetti, che aveva occupato tutti i tempi di mezzo avanti e dopo la nascita di Gesù Cristo, e che in vece di perfezionare le scienze, come accadde agli antichi sapienti della Grecia, avea strascinato gli ingegni in un labirinto di speculazioni eccentriche, e di sofismi creati dalla immaginazione. All' incontro si vide che meditando i sistemi de' greci potevasi giugnere a stabilire una filosofia originale; e ciò senza bisogno di stranieri soccorsi ottennero solamente i maggiori filosofi dei due secoli ultimamente scorsi.

Cominciando la moderna filosofia dal ristabilimento di quella degli antichi, la qual fu la sorgente di tutte le nuove indagini che essa fece, io penso di dover prima offerir di quest' ultima un prospetto generale. Esporrò dunque prima di tutto la storia della filosofia de' Greci fino a Sesto Empirico, poi quella della scienza ne' primi secoli succeduti alla nascita di Gesù Cristo sino ai tempi di

Carlo Magno, e finalmente le cause, i caratteri, e gli effetti della scolastica sino all'epoca, in cui principiò a sentir l'urto della moderna filosofia. Prego il lettore di non dimenticare che questo schizzo dell' antica filosofia debbe soltanto considerarsi come introduzione all'opera mia, destinata a far meglio conoscere e giudicare le cose, che la moderna filosofia prese per iscopo. Ad ottener ciò mi è bastato di abbozzare i tratti essenziali e caratteristici degli antichi sistemi filosofici, senza trattenermi a discutere le particolarità di veruno. Anzi alcuni, sebben ragguardevoli, sono da me taciuti, o appena e succintamente indicati, per la ragione che poco o nulla influirono sullo sviluppo della filosofia moderna. Per la ragione contraria ho dovuto dilungarmi sopra alcuni altri, quai furono quelli di Platone, d'Aristotele, de' scettici, e de' nuovi platonici.

PARTE PRIMA.

Prospetto Generale della filoosfia de' Greci fino a Sesto Empirico.

Cap. I.

Prime idee filosofiche nella Grecia.

Tosto che un popolo cessa di ubbidire alle sole leggi dell' istinto animale, e che la ricchezza naturale del suolo, o gli sforzi riuniti della società, lo dispensano dalla cura importante di vegliare ai mezzi di soddisfare ai primi bisogni della vita, vedesi derivare in esso una intelligenza la quale ampliandosi e rinforzandosi, produce la filosofia. Lo spirito tende naturalmente alla sua perfezione, e tanto più presto vi giugne quanto piu frequenti ed attive ne sieno le circostanze favorevoli, e queste non offrono mai siffatti caratteri più energicamente, come nello stato di natura. Perciò i popoli primitivi avevano, an-

che assai prima de' Greci, le loro idee sulle remote cause del mondo fisico, le quali, ancor che rozze, erano la conseguenza di speculazioni, imperfette però e viziose. L'uomo è sempre tentato di riferir l'esistenza di una cosa ad un'altra cosa anteriore, da cui la prima dipenda come da causa necessaria. Questa legge generale indusse le menti meditative presso i popoli, di cui parliamo, a far ascendere la serie delle cause apparenti de' fenomeni sino a quel punto, cui la sfera delle loro osservazioni empiriche permettea che arrivassero. Fu essa dunque da cui derivarono le religioni, perchè ogni religione suppone di fatto un certo sviluppo della intelligenza.

Tuttavia benchè l'intelletto cominciasse a prender forma presso i più antichi popoli anteriori ai Greci, piccoli furono i suoi progressi, e si trattenne a quelle deboli scoperte, cui questi poteron condurlo. Il primo e solo frutto della intelligenza di codeste nazioni fu la religione, vale a dire l'idea che formaronsi di un Ente Supremo, creatore e regolatore del

mondo, che al pari dei despoti della terra esige venerazione e sacrifizi per la sua possente influenza sopra l'umanità. La religione prese il carattere delle circostanze esterne che avevano dato origine all'intelletto. Quanto più vissero i popoli isolatamente, tanto più ampliarono la religion loro, senza però uscire dei limiti delle loro idee, e conservando la primiera direzione impressa nelle menti. Alcuni eziandio, come gli Egizj ed i Persiani, giunsero a crear de' sistemi religiosi sommamente complicati. Quando poscia i dommi di tali religioni divennero altrettanti articoli popolari di fede, essi opposero un invincibile ostacolo al perfezionamento dell'intelligenza; e quando non accomodarono ad alcuni individui, costoro lasciando libero il campo all'immaginazione, al sentimento di timore e di speranza, all'egoismo, ed alle passioni, non tardarono a far nascere una quantità di congetture e di pregiudizi, che inceppavano egualmente lo spirito nell'atto stesso, che avea cominciato a svilupparsi.

Avvegnachè le religioni dei popoli

primitivi fossero un ammasso di opinioni sulle cause remote de' fenomeni, che colpiscono i sensi, non lasciaron esse però di collocare le cause medesime nel numero de' fenomeni sensibili. Non erasi per anco sospettato un mondo intellettuale al di là del mondo fisico, e si qualificavano per cause tutti quegli ultimi effetti, che potevano essere conosciuti e valutati dalla testimonianza de' sensi. Per tal modo ci è facile di spiegare perchè le religioni de' popoli primitivi abbiano tanta analogia fra loro; ed offrano sì piccol numero di caratteri distintivi. Lo spirito di speculazione guidato dalla osservazione empirica non poteva allora condurre ad altre prime cause della natura e de' suoi fenomeni, fuorchè agli elementi ed agli astri, ond' è che tutte le antiche religioni si riferiscono al culto degli elementi o a quello degli astri, e queste degenerano le più volte in culto della sola natura. Gli elementi e gli astri, e sopratutto il sole e la luna, erano quindi considerati come autori e signori del mondo, e lor si

accordavano tutti gli attributi della divinità, a cagione del poter loro, che videsi essere sì superiore a quello dell' uomo; che è quanto dire che loro accordavasi una preminenza indeterminata ed indeterminabile sopra l' umanità. Siffatta credenza dovett' essere alimentata e rinforzata dall' osservare la mutua dipendenza de' fenomeni della natura, l'influenza esercitata dagli astri sulla terra e su gli esseri viventi nelle diverse epoche del giorno e dell' anno, e il moto armonico ed apparentemente spontaneo di codesti astri, e degli elementi. Fu dunque una conseguenza del modo di azione naturale della immaginazione, non che della povertà delle lingue primitive, quasi tutte simboliche e drammatiche, se la fede avuta nelle cause materiali del mondo facesse bentosto credere anche all' esistenza di altrettante divinità. La differenza che passa tra lo stato attivo e passivo della materia, tra un' azione disordinata ed una armonica, non poteva isfuggire ai primi pensatori, per poco che fossero abituati alle speculazioni; ma

non era lor dato puranco di vedere il principio assoluto di azione nei fenomeni della natura, nè possibil era per essi lo alzarsi per astrazione all' idea di forza e di effetto: anzi mancavan persino dei segni propri ad esprimere quest' idea. Altra via dunque non restava loro che quella di personificare simbolicamente le forze motrici degli astri e degli elementi, cioè di supporre in essi vari enti investiti di attributi presi dai loro effetti, che vivificassero la materia, e ne regolassero l' azione. L'immaginazione contribuì principalmente a tal sistema, al qual procedevasi in una maniera arbitraria sino a certo punto, e modificata da ciascun popolo, secondo la diversità delle idee sulle quali venia basata, secondo la maniera di osservare i fenomeni della natura, e secondo quella di giudicarne. È quindi facil d' intendere perchè le nazioni antiche rappresentassero il loro politeismo con personaggi differenti, con attribuzioni del pari variate, sebbene concorressero tutte a riguardar gli astri e gli elementi come le cause produttrici dell' universo.

I Greci nella infanzia della civilizzazione non si distinsero gran fatto dagli altri popoli primitivi, quanto al carattere essenziale delle loro opinioni religiose. La greca religione approssimavasi al culto degli elementi, ed era più fondata sopra i simboli delle forze della natura che sopra l' astrologia; nasceva però, come quella di tutti gli altri popoli, dai medesimi raziocini. Vi si vede nondimeno dominare le illusioni libere e gaje della immaginazione poetica, che era propria del genio dei Greci; e queste illusioni sono quelle che la rendono più accettabile delle teogonie di tutti gli altri popoli antichi.

Ma non fermaronsi i Greci, come fecero i loro vicini, nè agli elementi dell' industria e delle arti, nè ad una certa mediocrità di civilizzazione, nè ad una religione puramente fisica. Consecratisi di buon' ora al commercio, che accrebbe e ravvivò la loro industria: sentito il bello ideale, all' altezza del quale cercaron di spingere tutte le arti, travvidero parimenti il termine, a cui lo spirito umano

può farsi lecito di aspirare. Dalla osservazione immediata dei fenomeni naturali, o dalle speculazioni cosmogoniche, sulle quali avevano i loro maggiori fondata la religion popolare, alzaronsi ad una filosofia libera e indipendente dalle credenze religiose, contro cui spesse volte era anzi diretta. Quindi è che la storia della scienza filosofica, non può cominciare che all' epoca, nella quale i Greci si diedero alle indagini metafisiche. I popoli primitivi avevano religioni, ma non filosofia. Benchè e questa e quelle sieno produzioni della mente, la religione che sorge nell' infanzia della società deve l' origin sua ai sensi ed alla immaginazione, laddove la filosofia, volando per proprio slancio, usa bensì del soccorso dei sensi e dell' immaginazione per innalzarsi, ma non rimane giammai sotto la loro tutela. Il primo frutto della mente è una religione per l' uomo che sente, e l' ultimo una religione per l' uomo che intende; questa risulta dalla filosofia spinta al più alto grado di perfezione: l' altra è nella storia dello spirito umano la precorritrice della filosofia vera.

Cap. II.

Setta Jonica.

Noi troviamo le prime tracce della filosofia dei Greci nei dommi della setta Jonica, che Talete da Mileto fondò. Le idee dei sapienti della Jonia sulla natura, e le cause e leggi di lei, sembrano molto imperfette e deboli, se si confrontino con quelle che abbiamo oggidì; ma riescono di grande importanza nella storia dei progressi dello spirito umano, quando si confrontino a quelle dei tempi anteriori e degli altri popoli più antichi. Gli Jonj non confusero più la religione e la filosofia come i loro predecessori; ma indicarono la linea di separazione di quest' ultima, e proclamarono la libertà delle indagini che ella ha per iscopo. Fu stabilita una tale distinzione in tempo, in cui nè la filosofia, nè la religione, erano abbastanza pure e perfezionate per poterle unire con un nodo comune, e farle concorrere entrambe ad istruire gli esseri ragionevoli della loro destinazione e di-

gnità. Senza codesta separazione nè l'una nè l'altra sarebbe giunta al punto ove si è trovata, dopo un lungo corso di secoli.

È singolare, che i filosofi e storici moderni rimproverino gli Jonj di aver professato l'ateismo, ovvero per sola bontà di cuore cerchino di scolparli di questa accusa. Essi credevan tutti evidentemente in Dio; procuravano anzi di mostrarne l'esistenza e di spiegarne la natura; e fa meraviglia, che osassero allontanarsi dai pregiudizi del volgo; e bisogna lodarneli, perchè a tale ardimento va debitrice la Grecia di aver poscia udito i suoi filosofi ragionare sopra l'essenza della divinità.

Pretender di trovare negli Jonj idee perfette sull'Ente Supremo è un esigere da essi cosa che non era loro possibile di eseguire, e si ha vero torto a biasimarli di non aver potuto innalzarsi fino alla sublimità di tali idee.

I filosofi della Jonia ebbero anche un altro merito procedente dall'andamento che tennero nelle loro specula-

zioni sulla natura; perocchè analizzarono più che altri i fenomeni sensibili, onde scoprir l'elemento di tutte le cose, e la forza creatrice, che a quello diè la forma e impresse il moto. Benchè tale analisi si fermasse agli elementi materiali fino allora conosciuti, pure condusse insensibilmente alla scoperta dei principj meramente astratti. Si tenne dietro alla serie delle cause fisiche, e si giunse molto più lungi che non si era ancor fatto. Donde venne che le speculazioni furon più libere, e che la filosofia restò indipendente dalla religione popolare. Oltre a ciò gli Jonj espressero le loro idee nella lingua volgare, e strapparon così quel misterioso e simbolico velo che già le rendeva inintelligibile. Invece di ammettere enti divini, che giusta lor natura dovean condurre ad una religione grossolana e fisica, cominciaron essi a parlare di cause e di effetti, e a dare le spiegazioni meccaniche naturali di ciò che non erasi ancora potuto concepire, fuorchè supponendo gli enti sopra naturali ed antropo-



morfi (1), ed inventarono così una cosmogonia filosofica fondata su principj metafisici.

Non conoscendosi i loro dommi che per un piccolissimo numero di frammenti incoerenti, è impossibile a noi di ben capire e di ben giudicare il sistema che stabilirono. Le loro speculazioni avevano per iscopo principale il ritrovamento di un principiò materiale, che costituisse la realità vera de fenomeni; ed era naturale che stimassero di trovare un tal principio in alcuno degli elementi.

Determinare una idea generale della materia senza fondarla in alcun elemento particolare, come si fece dippoi, era una astrazione, cui lo spirito filosofico non poteva ancor giugnere. Ma la testimonianza dei sensi insegnava che gli elementi si trasmutano continuamente l' uno nell' altro, e questa osservazione

---

(1) Cioè con forme d' uomo, come veggiamo figurati gli Angioli, ec.

Il Trad.

portava a conchiudere, che esiste un' elemento produttivo, d'onde tutti gli altri derivano, e cui riduconsi tutti. Tal fu la maniera di ragionare dei sapienti della Jonia, di Talete, di Anassimandro, e e di Anassimene.

Anche Eraclito ed Empedocle nelle loro speculazioni sulla natura partirono dallo stesso principio, ma fecero un passo dippiù, avendo osservato l' inutilità dei tentativi dei loro predecessori, e possedendo essi un più ricco tesoro d' osservazioni. Ciascuno di questi filosofi differiva dagli altri, quanto alla determinazione del principio elementare, secondo la maniera con che l'aveva osservato, secondo quella con che dietro i fatti conchiudeva, e secondo le difficoltà incontrate nell'ipotesi degli altri, che egli credeva dissipar colla sua.

Quindi l' elemento di tutte cose era l' acqua secondo Talete; un elemento medio più sottile dell'acqua e più grosso dell' aria, secondo Anassimandro; l'aria secondo Anassimene; il fuoco etereo secondo Eraclito; finalmente la mistione

della terra, dell' acqua, del fuoco e dell' aria ridotta alla stessa unità, come nel caos, secondo Empedōcle.

Non vi fu elemento noto, a cui l'uno o l' altro di quei filosofi non attribuisse i fenomeni della natura.

L' ipotesi della terra, considerata come principio primordiale, fu la sola che non ebbe successo, perchè i sensi mostrarono essere questa il più grosso ed il più composto degli elementi: ma non andò priva di difensori.

Il progresso naturale dello spirito filosofico esigeva adunque, che si cominciasse dall' innalzare tutti gli elementi al grado di primo principio materiale, e soltanto dopo taì tentativi potevansi intraprendere ulteriori indagini, giacchè si era conosciuto che tutti gli elementi mancavano delle condizioni indispensabili per costituire il principio materiale dell' universo.

Gli Jonj e loro successori compresero adunque nessun elemento bastare per ispiegare i fenomeni della natura, e conobbero assai presto non potersi con

veruno di essi comprendere la forma infinitamente diversificata dei corpi, nè le modificazioni continue di questa forma, le quali sembrano avere una certa regolarità, e suppongono un principio attivo di aumento e di distruzione. Cercaron dunque la causa della forma dei fenomeni naturali.

I Filosofi della Jonia credettero di trovarla in una forza inerente alla materia, di cui essa costituisce in certo modo l'anima o il principio di vita, e che per l'antagonismo d'ogni sua azione produce e distrugge tutti i fenomeni.

Non avevano essi ancora pensato alle difficoltà dialettiche procedenti dalla idea dell'eternità della materia, e del moto, nè alla possibilità metafisica dell'aumento e della distruzione.

Essendo essi i primi che tentarono di spiegar la natura per sè medesima, non è a stupirsi se credettero che il fato stesso, vale a dire la mutabilità de' fenomeni, fosse la vera base della spiegazione.

L'amicizia e l'inimicizia di Empedocle,

l'armonia e la discordanza di Eraclito, stabilite come cause della forma dei corpi, non differiscono essenzialmente dal principio ammesso dalla setta Jonica. Nella fisica però di Eraclito e di Empedocle, il caso che ne regolava l'azione (se può darsi nome di regola al caso) vi occupava una parte importante, ma anche gli Jonj dovevano ammetterlo per naturale conseguenza della loro maniera di vedere, benchè nessuno autore antico faccia menzione di questa particolarità.

Il principio materiale combinato con la forza formatrice, che gli è inerente, dal quale i sapienti della Jonia, non meno che i loro successosi, facevano derivar la natura, era per essi l' Ente Divino, sparso come tale nell'intero universo.

Lo riguardavano qual sorgente delle forze e della vita, anche nelle sostanze senzienti, perchè sentire e pensare erano allora sinonimi.

L'antica psicologia aveva per assioma caratteristico: l'identico non può produrre che identico; quindi Empedocle

componeva l' anima di quattro elementi, che agiscono l' uno sull' altro per amicizia ed inimicizia, perchè l' anima riconosce quei quattro elementi e l' amicizia ed inimicizia di essi.

L' anima, al dire di Eraclito, era di natura ignea, e tanto più perfetta quanto che l' essenza ignea era più pura e più prossima al principio divino.

Noi manchiamo di dati sufficienti per chiaramente sapere come gli Jonj conciliassero i loro dommi con quelli della religion popolare: ma il loro principio delle cose accordavasi molto bene con la credenza negli enti superiori della natura dei demoni e peribili; come pure con la variazione, cui và soggetta la forma nel mondo fisico.

Empedocle sosteneva l' esistenza dei demoni, che nascono dall' anima dell' universo, volteggiano sulla superficie della terra vestiti di un corpo etereo, e presiedono a tutti i cangiamenti; ma siccome le stesse cause che formano il mondo col principio elementare e che danno la vita anche ai demoni, distrug-

gono l'universo, così per riformarlo di nuovo, quei demoni vanno soggetti a cangiarsi al paro di tutti gli altri corpi.

Eraclito è il solo che non parla nè di dei, nè di demoni. L'universo, diceva egli, non è opera nè di una divinità nè degli uomini, ma un fuoco sempre attivo, che si spegne in virtù di leggi immutabili.

I demoni però ammessi da Empedocle e dagli Jonj, costituivano un ordine di dei secondarj. La prima Divinità era sempre l'elemento primordiale, e con esso il principio di attività formatrice e distruttiva, che gli è inerente. Guardata da questo lato la loro filosofia era un rozzo politeismo.

Si conosce però la sua indipendenza dalla religione del popolo, non solo per le idee che la caratterizzano, ma ancora per l'opinione che gli Jonj, fra gli altri, ebbero sulla natura del sole, della luna e degli astri.

Non si accordano gli antichi storici sul proposito di codeste opinioni: non di meno, qualunque sentimento si adotti,

esse contrastano evidentemente con la credenza religiosa di quel tempo, giacchè il volgo deificava ed adorava i corpi celesti.

Ciò che fa più meraviglia si è, che gli Jonj, Empedocle, Eraclito e tutti gli altri filosofi Greci, che vissero ed insegnarono fuori di Atene, non abbiano offeso le nazioni o i magistrati con le loro teorie contraddicenti al culto esteriore; locchè probabilmente avvenne, perchè il popolo e le autorità civili delle città dell' Asia minore e della Magna Grecia non prendevano tanta parte alle idee speculative dei filosofi loro concittadini quanta gli abitanti letterati di Atene: parrebbe da ciò che la filosofia non fosse molto sparsa oltre le mura di quella città. Aggiungasi che l' antica filosofia naturale de' Greci, sebbene in contrasto colla religione, non dirigevasi immediatamente contr' essa, come fece più tardi quella di diversi filosofi ateniesi.

Cap. III.

Leucippo e Democrito.

Meditazioni più profonde sulla possibilità dell' origine e delle mutazioni del mondo fisico diedero origine all' ardito sistema di Leucippo e di Democrito.

Leucippo fece solo reggitore del mondo il Caso, gli sommise le leggi apparenti del moto dei corpi, e il rese, per così dire, padre degl' Iddj. Il suo genio filosofico ha un giusto diritto alla nostra stima, se egli è vero che da lui fosse inventato il sistema degli atomi.

Egli concepì l'idea di una serie compiuta di cause, con tale chiarezza, cui nessuno de'suoi predecessori, e pochi tra i moderni, hanno saputo arrivare; perchè partendo quasi tutti dalle visioni speculative intorno alla creazione dell'universo fatta da un Dio straniero al nostro mondo, accusano gli Atomisti non solamente di professar l' ateismo, ma eziandio di non ragionare filosoficamente.

Avuto riguardo allo stato delle scienze

di que' giorni, la soluzione che diè Leucippo, al problema dell' origine del mondo, era la più ragionevole che inventar potesse un uomo animato da vero spirito filosofico. Egli doveva spiegare l' esistenza del principio primordiale dell' universo e il cangiamento della forma; ora, il principio primordiale dee contenere tutto ciò che appartiene alla possibilità della diversità infinita che si osserva nelle qualità, nelle composizioni, e nelle forme della natura. Gli atomi erranti in mezzo ad un vuoto infinito erano assai più propri a codesta spiegazione, che tutti gli elementi adottati dagli antichi fisici.

Leucippo non accordava agli atomi la semplicità in quel senso così assoluto che l' accordarono i moderni, ma tale la ammetteva qual si giugne a conoscerla per via dei sensi, e non qual s' immagina per l' analisi mentale; perciò non diceva che gli atomi sono invisibili a cagione della eccessiva loro tenuità.

Per lui lo spazio era il semplice vuoto, quale se lo figura un ingegno ordina-

rio che non abbia mai meditato sullo spazio.

Secondo lui, non è luogo che quello ove trovasi qualche cosa, perchè un sito in cui nulla fosse gli parve chimerico.

L'idea della divisibilità dello spazio e della materia all'infinito non poteva risultare che da lunghe e ripetute meditazioni, quindi non inceppò l'inventore degli atomi.

Leucippo prova l'esistenza reale del vuoto con argomenti, che furono spesso replicati ed illustrati dopo di lui, e ch'ei trasse dalla impenetrabilità dei corpi, dalla elasticità, ed impossibilità del moto, e dal crescere e decrescere senza lo spazio.

Egli ammetteva l'eternità degli atomi perchè le sue osservazioni non uscivano dalla sfera dei fenomeni sensibili, ed egli non poteva interrompere la serie delle cause.

Leucippo considerava ogni forma del mondo fisico, ed ogni cangiamento di questa forma, come conseguenza della riunione e della separazione accidentale

degli atomi, le quali dipendono esse pure dal moto eterno e disordinato degli atomi stessi nel vuoto infinito.

Posto questo principio, egli doveva attribuire al Caso la possibilità di creare una quantità di forme distruggentisi reciprocamente, acciò gli atomi riunendosi e disgiungendosi potessero fare la forma atta a conservarsi da se medesima, che oggi noi chiamiamo Natura. Questa però riguardò egli come un effetto del Caso al pari delle altre.

Democrito adottò i dommi principali del suo maestro, cercando di rinforzarli con altre prove, e di togliere dagli argomenti di Leucippo ogni diffetto.

Dalla impossibilità in cui siamo di formarci l'idea del cominciamento del tempo egli dedusse l'eternità degli atomi, e per mostrarne la semplicità si valse del seguente raziocinio.

La divisibilità de' corpi non può andare oltre quel termine in cui le parti cessano di essere sensibili; posto ciò, o resta una estensione, o un punto senza estensione, o nulla; nel primo caso l'e-

stensione sarebbe ancor divisibile: nel secondo caso da un punto senza estensione non può risultare nè un corpo, nè cosa altra estesa, e se nulla resta, tutto il mondo fisico è formato del nulla, dunque gli elementi della natura debbono essere necessariamente corpi semplici. Quest' argomento, come ognun vede, posa sopra un falso supposto.

Il sistema di Leucippo ci mostra ad un tempo stesso sì la prima applicazione dell' atomismo alla spiegazione de' fenomeni della natura, e sì l'infanzia della fisica di que'giorni, massimamente ove si paragoni al progresso che questa dottrina ottenne dall' ingegno di Epicuro, e della sua scuola, e molto più a quello de'moderni.

Leucippo e Democrito fondarono la loro teoria elementare sopra il moto accidentale degli atomi, e in ciò non si allontanarono da Eraclito e da Empedocle, i quali consideravano il fuoco come l' elemento più nobile, l'anima del mondo, il principio della vita, del sentimento, e del pensiero.

La psicologia di Democrito ci è più

nota di quella di Leucippo. Egli pure ammetteva che l'identico non può produrre che identico, e pretendeva che l'anima, riunendo in sè diversi elementi, dee contenere tutti gli altri elementi, meno il fuoco.

La sua teoria dei sensi, dei loro effetti, e dei loro organi, derivava da quella della atomi. Quindi insegnò il tatto essere il senso radicale e il più infallibile, perchè è quello che informa dello spazio, del moto, e delle varie combinazioni degli atomi, alle quali si limitano tutte le nozioni certe che abbiamo della natura; e per conseguenza acquistar noi da esso le idee più precise delle cose.

L'anima ha nel sangue la sua principal sede, e ciò pur dissero Eraclito ed Empedocle. Ella si inspira nell' atto della respirazione, e cessa al cessar di questa.

Siffatte opinioni, conseguenze naturali delle idee ammesse intorno all'essenza dell'anima, parevano confermate dal calore del sangue, dalla sua presenza in tutte le parti, dalla sua necessità per la

conservazione della vita animale, non che dalla superficialità con che erasi osservata la respirazione, e l' influenza di lei sullo stato del corpo vivente.

Ciò che Leucippo pensasse degli Iddj non dicono gli antichi. Egli è quindi tenuto pel primo ateo, che dalla storia della filosofia sia ricordato. Perocchè almeno di Democrito sappiamo cosa opinasse della divinità, benchè la religion popolare non dovette andarne molto contenta.

Il Caso, che con gli atomi avea fatto le creature viventi e non viventi, creò pure gli enti aerei antropomorfi, buoni e cattivi, di smisurata statura, ma soggetti a perire come tutte le cose composte di atomi.

Democrito accordava a questi Demoni figli del Caso, tutti gli attributi, e tutt a 'influenza sulla natura e sull'uomo, che la credenza del popolo dava agli Dii, ed ai Genj.

Epicuro tentò poi di presentare la stessa idea in un aspetto più ragionevole, ma la sua teogonia, al pari di quella di Democrito, si risolveva in una ipotesi conforme all'atomismo, ch'ei cercò di conciliare co pregiudizi popolari.

Cap. IV.

Pitagora e sua setta.

Siccome le matematiche e la filosofia si avvicinano tra loro rispetto ai principj ed allo scopo di ciascheduna, così dee credersi che scoperte le verità matematiche, servissero tosto a spiegare i fenomeni del mondo, e la sua prima causa. Pitagora e i suoi discepoli furono i primi che le applicarono alla fisica. Il sommo ingegno speculativo di quel sapiente, che dicesi avere il primo assunto il titolo di filosofo, prova sino a qual punto si può giungere col soccorso di esse. E se riflettasi che le matematiche erano allora nella infanzia si ha ragion di stupire come i pitagorici, che su quelle basavano il loro sistema, abbiano tanto contribuito ai progressi della scienza. Benchè sieno esse giunte dappoi a tanta perfezione, pure il loro esempio ha risparmiato ai matematici moderni le indagini metafisiche, cui taluno di essi avrebbe dovuto consecrarsi: e nelle circostanze,

in cui si trovavano, questo era tutto ciò che potea farsi.

Essi provarono sino all'evidenza che ogni cosa può riferirsi all'unità, la quale determina le forme de' fenomeni sensibili: che queste possono misurarsi e calcolarsi: che esiste per conseguenza una scienza della misura e del calcolo, la quale abbraccia tutto il mondo fisico, cioè l'universo dei pitagorici.

Dimostrarono parimenti che questa scienza non può far conoscere la realità, che è la base della diversità, ed il principio della sintesi di essa diversità.

Tale è il risultamento che il loro sistema insegnò ai filosofi successivi, col quale acquistaronsi senza volerlo un gran merito negativo.

Essi hanno anche dato alla moderna filosofia un esempio di perseveranza e di infaticabilità nelle conchiusioni tratte da principj, di cui supponevano la verità, benchè le conseguenze ne sembrassero incomprensibili.

Forse un matematico moderno avrebbe creduto di poter trovare le basi della

natura nei numeri, e nei loro rapporti; ma ponendo alla pratica tale idea sarebbesi ingannato ne' principj.

I pitagorici non scrupoleggiarono sull' apparenza di bizzarria e di stravaganza che veramente offre il loro sistema; e restarono conseguenti sotto il punto di vista della pratica. Se noi conoscessimo il tutto insieme del pitagorismo, egli è verisimile che il troveremmo per questo lato assai più importante che non ci pare da que' pochi frammenti, che sfuggirono alla falce distruttrice del tempo.

Pitagora un di que' genj straordinari che rendono immortale il loro secolo, e che una forza interna mossa dal concorso di circostanze felici innalza al di sopra de'contemporanei, nacque a Samo verso la quarantesima nona Olimpiade. Ei concepì il progetto di far uso della filosofia per istruire ed educar l'uomo. Il suo soggiorno in Egitto, paese il più ben governato di que' tempi, e sopratutto i suoi rapporti con la casta de' sacerdoti, gli somministrarono i mezzi di acquistare una quantità di cognizioni,

di studiare il governo gerarchico di quel regno, e valutar l'influenza che aveva sulla civilizzazione del popolo. Egli pensò di conseguire uno scopo assai più nobile, salutare, ed utile al genere umano con lo stabilire nelle città della Grecia una classe di filosofi, che incominciando dall'istruire e perfezionar se medesimi approfittassero in seguito delle circostanze politiche, in forza delle quali si trovavano alla testa delle rispettive popolazioni, onde formare la costituzione, la legislazione, e l'esercizio della giustizia in modo, che l'anarchia cessasse, che i loro concittadini si incivilissero ogni dì più, e che il bene sociale venisse assicurato. L'istituzione de' sacerdoti egiziani, quanto alle forme esteriori, gli parve la più conveniente per giungere al termine de' suoi voti; ma invece di dar ansa a diffondere le superstizioni religiose, la sua associazione ebbe per iscopo politico di favorire la propagazione de' lumi filosofici. Peccato, che la tradizione ci abbia conservato appena pochi cenni ed imperfetti sul metodo che egli adottò! pure quei

guasti frammenti provano quanto vasto e bello fosse il suo sistema, benchè l'esito non abbia corrisposto al vantaggio, ch' egli sperava dal sublime suo concetto.

Pensò Pitagora che l' armonia fosse lo scopo dell' universo: ciascun uomo individualmente, e il genere umano cumulativamente, dee dunque tendere verso codest' armonia, sì con se medesimo che con l' universo. Questo era il grande oggetto del sistema del filosofo di Samo ch' egli ideò con l' entusiasmo di un'anima ben nata, ch' egli tentò di realizzare co' mezzi dalla esperienza e dalla sua pratica virtù suggeritigli, ma che finì nell' anarchia e nell' egoismo.

Con lo studio dell' aritmetica e della geometria Pitagora si fece strada a considerare filosoficamente la natura e l' origine delle cose. Tale studio il consigliò certamente a valersi delle matematiche per ispiegare la fisica, dopo aver osservato esserne infallibile l' applicazione, quando si tratti di determinar la grandezza, ed i rapporti della grandezza delle cose:

L'analisi de' fenomeni lo rispingea sempre alla idea della unità.

L'unità non è soltanto il primo elemento reale e materiale di una cosa qualunque, non che di tutto ciò che esiste, ma è anche quel principio che dà alla cosa quella esistenza e quella forma che ha, e per cui ella è cosa. Un corpo si divide in solidi, il solido in superficie, la superficie in linee, la linea in punti; dunque il punto è l'elemento reale del corpo.

Ma perchè gli elementi reali producano una cosa determinata, quanto all' esser suo, bisogna che si uniscano in modo da produrre una unità di forma; per conseguenza l'unità è il principio tanto della forma che della materia.

Se vuolsi immaginare l'unità come materia, e senza forma, senza confine alcuno o determinazione, essa è infinita, e si può dir solamente che esiste; ed è lo stesso che l'omogeneità, perchè manca d'ogni carattere distintivo.

Se all'incontro vuolsi immaginarla unita alla forma, questa le imprime de'segni

che la diversificano, acquista un confine, una determinazione, e diventa finita, ed eterogenea.

Ma nè la materia può sussistere senza la forma nè la forma senza la materia, essendo ambedue unite inseparabilmente; dunque l'omogeneità e l'eterogeneità sono i principj eterni delle cose: esistono dunque nella unità eterna e necessaria.

La forma, ossia l'eterogeneità, agisce ab eterno sulla materia, ossia sulla omogeneità, e da ciò viene il mondo. Le due condizioni uniche, ma necessarie, della forma, sono la dirittura e la curvatura. (1).

---

(1) *Durezza* ed *incurvatura* chiama il dottore Defendente Sacchi queste due condizioni pitagoriche della forma (*Stor. fil. gr. T. I. p.* 147) Ma è uno sbaglio. Trattasi di attribuire alla forma una figura, e non una qualità; e la figura non può costituirsi che di linee rette, e curve. In opera tanto grave, e di tanta dottrina qual si è quella dell' egregio scrittore summenzionato è quasi inevitabile qualche equivoco o qualche negligenza. Anche il nostro *Buhle* col ridurre a tanta concisione i sistemi degli antichi filosofi, e la sola sostanza indicarne, lascia ne' lettori troppi desiderii, e li spinge ad accusarlo di qualche trascuratezza.

Il Trad.

Essendo la materia infinita per se medesima, essa adopera parimenti all' infinito queste condizioni della forma, e dall' uso loro risulta la pluralità delle cose materiali, e le infinitamente variate loro complicazioni.

I pitagorici dicevano incomprensibile la possibilità di codesta applicazione della forma e delle sue condizioni alla materia, e per ciò anche la possibilità fisica della pluralità. Restava adunque che si ammettesse la sopraggiunta dell' unità a se medesima, ma questa ipotesi non scioglie il problema.

La dirittura e la curvatura, condizioni della forma, sono proporzioni numeriche e soli numeri possono determinarle, ma i fenomeni sensibili altro non sono essi pure che proporzioni numeriche: dunque la scienza dei numeri è la scienza de' principii della natura. Da ciò la filosofia di Pitagora fu chiamata il sistema de' numeri; ma assai volte non se ne conobbe il vero senso.

I pitagorici consideravano i numeri sì come segni di quantità, e sì come di qualità, e quindi li distinsero in mate-

matici e metafisici. Quand' essi riferivano qual si voglia fenomeno ad una figura matematica, credendo spiegarne in tal modo l'essenza, la paragonavano al rapporto che passa tra le unità materiali, e la unità della forma; rapporto basato sulla unità che tanto la materia che la forma contengono in se medesime. « I » pitagorici (dice Aristotele) insegnano » che tutto il mondo fisico, ossia tutte » le sostanze sensibili, derivano dall'unità » matematica, ma non separano questa » unità dalla cosa stessa. Quindi fanno » derivare il Cielo dai numeri, non già » da unità propriamente dette, o da » ciò che volgarmente si chiama i nume- » ri, ma da unità materiali. Accordano » anzi una estensione a queste unità, » sebben confessino di non sapere come » l'unità primordiale possa essere estesa. » Insomma essi trovano a un tempo » stesso nella unità l'elemento e la causa » prima delle cose. » Appar quindi chiaramente, che quando que' filosofi dicevano essere i numeri i principj delle cose, essi attribuivano alla voce numero

un significato esclusivamente proprio del loro sistema.

Tra' i numeri, i pari sono più perfetti dei dispari. Non solo i primi precedono sempre i secondi, ma formano eziandio una proporzione armonica; e l'armonia è lo scopo di tutto il sistema de' numeri, vale a dire dell'intero universo.

Oltr' a ciò tra' numeri pari sono più perfetti quelli, da cui deriva maggior copia di altri rapporti numerici, e che sono perciò più atti a formare le proporzioni armoniche. Quindi il numero dieci è il più perfetto di tutti.

Se il numero dieci è il più perfetto, il circolo parimenti è la figura più perfetta; ecco perchè i pitagorici credettero sferico il mondo. Dal suo centro partono i raggi del principio della forma, e là si trova la fonte dell'anima del mondo.

I sensi ci insegnano che il fuoco è l'elemento più puro e più maestoso, e il più rapido nel suo moto; il fuoco adunque è nel più alto luogo dell'universo, e ne costituisce il centro, perchè da esso deriva ogni specie di creazione.

L'anima del mondo era dai pitagorici chiamata fuoco centrale a cagione della sua natura ignea, e perchè ha la sacra sua fonte nel centro dell' universo.

Lo stellato cielo e la terra girano intorno a lei descrivendo dieci diversi circoli; e l' universo esprime la perfezione della sua forma con questo numero dieci dei circoli de' movimenti descritti dalle sfere.

Il moto regolare di esse a determinate distanze genera una musica armonica; e questa è la celebre armonia degli astri de' pitagorici, una delle più ardite e sublimi idee, che l' immaginazione dell'uomo abbia giammai concepito. Gli abitanti della terra non sentono la musica de' corpi celesti, perchè ne rimangono storditi al momento che nascono e divengono poscia incapaci a sentirla.

Essendo assai probabile che i pitagorici ponessero il loro fuoco centrale nel sole, ed anche pretendendo essi che la terra e gli altri globi celesti girassero intorno a lui, e attribuendo il giorno

e la notte al moto della terra sopra il suo asse, la loro setta forma epoca nell'astronomia, e ci riesce tanto più mirabile, quanto le opinioni loro erano più direttamente opposte alle idee generali de' contemporanei, che parevano confermate dalla testimonianza de' sensi, e che dominarono ancora gran tempo dopo di essi.

I pitagorici divinizzavano il fuoco al pari di molt'altri filosofi antichi; ma anche al par di essi professavano il politeismo, in modo però più conseguente e più coerente allo insieme del loro sistema.

È il fuoco la fonte del calore, della vita, e dell' anima: quegli enti che più ne contengono sono i più perfetti.

Tali sono i corpi celesti, il moto dei quali concorre all' armonia generale, quasi ubbidisse ad una legge eterna.

Perciò gli Iddii superiori abitano gli astri, e meritano l'adorazione dell' uomo per la perfezione loro.

Le forze degli elementi del mondo sublunare, sono le divinità secondarie.

Una scintilla del fuoco divino trovasi anche nell' uomo, e lo avvicina agli Iddj.

Esercitano questi un impero sull' uomo, e sul suo destino, e quanto più egli si approssima ad essi per l' armonia dei suoi sentimenti e delle sue azioni, tanto più intimi divengono i rapporti fra loro.

Ma siccome il fuoco divino proviene dai numeri, così gli Iddj, le anime umane, e generalmente le sostanze senzienti, traggono l' origin loro dalla medesima fonte.

Troppo incompleto e pieno di contraddizioni per poter formarne un corpo di dottrina è ciò, che sappiamo delle opinioni de' pitagorici sulle facoltà dell' anima, loro effetti, e rapporti reciproci, non che sulla morale. Par tuttavia che essi distinguessero il sentimento dall' intelligenza, e l' uno all' altra contrapponessero.

L' intelligenza ha per oggetto di regolare e governare il pensiero e le azioni.

Il sentimento è la sorgente dei desi-

deri e delle passioni; ma benchè di sua natura sottoposto alla intelligenza, entra in lizza con lei, e la fà soggetta quand' ella non sappia custodire la propria dignità.

L' intelligenza è una emanazion pura dell'anima del mondo: l' armonia, ovvero, per usar altri termini, un numero armonico che debbe produrre proporzioni armoniche, è il suo scopo e la sua regola; come parte più nobil dell' uomo risiede nel cervello, ed è l' anello che unisce l' uomo agli Iddj.

Il sentimento, principio delle sensazioni e della vita, è bensì esso pure una derivazione dell' anima del mondo, ma trovandosi in certo modo confuso con rozzi elementi può cessare di essere in armonia coll' universo, quando l' intelligenza più non lo regga.

Le anime degli uomini e degli animali sono immortali come l' anima del mondo, dalla quale emanano.

Essendo l' anima, come il corpo, un numero che sussiste per se medesimo, ella passa dopo la morte dell' uomo, nel

corpo di un' altr'uomo, o di un animale, ove il caso la porta.

Essa anche preesisteva, e sin dal principio del mondo abitava in corpi d' uomini o d' animali.

Tale è il ragguaglio che dà Aristotele della metempsicosi di Pitagora, la qual bisogna distinguere da quella degli Egizii, che era un simbolo astronomico della immortalità dell'anima, e da quella che i nuovi platonici adottarono poi.

L'equità o la rettitudine era la prima regola di morale dei pitagorici. Essa in sostanza è un armonia, o un numero pari, il quale moltiplicato per se medesimo produce sempre altri numeri pari.

Essa esige il concorso armonico delle facoltà dello spirito, da cui procede l' armonia che è tra le azioni dell' uomo e l' universo.

La fonte delle cognizioni è nella intelligenza, quella della forza nelle passioni, e quella dei conati ne' desideri e nelle inclinazioni.

Se le passioni e i desideri stanno sommessi alla intelligenza e in armonia con



lei, l' uomo è virtuoso; nel caso contrario egli è vizioso.

La scienza della virtù è quella dei numeri, ed istruisce l' uomo della sua essenza, e destino, e del bene supremo cui dee tendere.

Pitagora procurò di realizzare questi principj di morale con lo stabilire a Crotone la celebre società, che propagossi ben presto nelle altre città della Magna Grecia. Oltre le regole relative al fine politico di tale associazione ed alla forma di lei, egli prescrisse altresì un genere di vita tendente a perfezionar la morale per quelli che vi erano ammessi, ed un metodo di educazione filosofica per quelli che volevano entrarvi.

L' attenzione dei pitagorici si fissava egualmente sullo sviluppo armonico del corpo e dell' anima. Somma pulizia, e frugalità esemplare, e giornalieri esercizi eran doveri per essi, cui non mancavano mai. Il mattino rallegravansi l'animo colla musica e il canto per disporsi alle fatiche del giorno, alternavano in seguito i trattenimenti filosofici, gli esercizi ginna-

etici, e i doveri di cittadino; la sera consacravano a godersi placidamente i piaceri di una pura allegria, e l'ultim'ora avanti il sonno al tacito e severo esame della propria condotta.

Il comune scopo de' pitagorici, quello cioè di purificar la morale, e di porre le basi della felicità del genere umano, li vincolava colla più intima amicizia, e faceva sì che la setta loro offerisse l'idea della società più perfetta.

Sventuratamente la loro influenza politica stimolò contr'essi lo spirito de' faziosi. Pitagora e la maggior parte degli amici suoi vennero massacrati in un tumulto popolare eccitato dai due demagoghi Crotoniati Cilone e Ninone, e propagatosi nelle città vicine, ove i pitagorici avevano più partigiani. La memoria loro viverà eterna, perchè furono, se non per la loro filosofica teoria, almeno per la vita esemplare, i più savj uomini che la storia ci abbia fatto conoscere.

I filosofi dell'antichità, e tra gli altri Aristotele, hanno avuto in gran pregio

il sistema di Pitagora. I principj matematici di questo sistema erano applicabili, finchè trattavasi di determinare l'estensione, ed i rapporti di estensione, dei fenomeni naturali; ma se ne conobbe assai presto l'insufficienza, quando si volle spiegar con essi tutti i fenomeni sensibili, anche i più generali.

Aristotele obbiettò con ragione, che le proprietà de' numeri non potrebbero dichiarare le qualità degli elementi, la leggerezza, il peso, il freddo, il caldo, ec.; che non lasciano intendere la diversità infinita de' fenomeni naturali; e che finalmente non è provato che oltre i numeri e loro proprietà, ammessi da Pitagora, non vi sieno altri numeri aventi differenti potenze.

Gli stessi pitagorici sentirono che i loro principj non potevano dissipare codeste difficoltà, ma non ne conoscevano altri migliori, e ad ogni obbiezione rispondeano: *così disse il maestro.*

Contentaronsi anche di determinare la natura matematica dell' universo; ma le loro indagini sulla essenza degli elementi,

de' fenomeni sensibili, ed eziandio di tutti gli oggetti astratti, non oltrepassarono mai la figura e la grandezza de' numeri.

È facil presumere che il sistema di Pitagora avendo ottenuto sì gran quantità di proseliti, ed essendo stato riguardato molti secoli pel più perfetto, venisse guasto da varie modificazioni introdottevi da coloro che lo studiarono, e cercaron di compierlo e di giustificarlo. Nessuna autentica opera ci riman di Pitagora, nè di quelli tra' suoi discepoli, che fiorirono ne' primi due secoli dopo la morte di lui. Non possiamo dunque assicurare che l' abozzo che si è dato del sistema de' numeri sia precisamente conforme alle opinioni del filosofo di Samo, e degli immediati suoi successori. Lo stesso Aristotele parla meno della dottrina di Pitagora, che di quella de' pitagorici, e parecchie diverse versioni ne dà, senza indicare verun carattere che palesi quale contenga le vere idee del fondatore. È dunque forza di starsi allo spirito del sistema. Ora, esso avea per oggetto di spiegare matematicamente il mondo fisico, e di

riferire tutti i principj teorici e pratici alla unità ed all' armonia. Non v'ha chi non conosca questo oggetto in tutte le asserzioni de' pitagorici, comunque differiscan tra se. Esso risulta anche da un compendio di cui parlano Aristotele e Sesto Empirico, che pare scritto da una posterior setta di pitagorici, e che probabilmente si fece dopo conosciuta la imperfezione del sistema primitivo.

In questo non è più l' unità il principio primordiale della materia o della forma, ma vi si ammettono due principj fondamentali, unità e dualità. Ma qual precisa idea si applicasse a que' due principj, non si potè mai convenire.

Qualche antico filosofo volle che l' unità fosse passiva, e la dualità attiva, attribuì a questa come carattere distintivo la facoltà di crescere e di diminuire, e per conseguenza la riguardò come il principio della mutazione. Altri più moderni vollero che la dualità fosse passiva, e materia, e l' unità fosse all' incontro il principio attivo.

Quest' ultima opinione è la base del

ristretto del sistema di Pitagora fatto da Alessandro Polistore, Moderato e Nicomaco, presso Diogene Laerzio, e sopr' esso è fondato il compendio di Sesto Empirico.

Secondo questo scrittore, i pitagorici distinguevano tre classi principali di cose: le assolute, le opposte, e le relative. La prima classe comprende l'uomo, l'albero, la pietra; la seconda il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, il buono e il cattivo; la terza la destra, la sinistra, l'alto, il basso, l'intero, la frazione.

Ma ciascuno di questi tre generi è compreso in una sola idea generica: l'unità essere il principio della materia e della forma delle cose assolute: la dualità quello delle cose opposte; quanto alle relative, Sesto non ne ha parlato.

Pare che questo sistema altro non sia che l'esegesi inesatta de' veri dommi di Pitagora e de' suoi primi discepoli. Quindi l'unità sarebbe il principio determinante e la dualità il principio determinabile: come se il filosofo di Samo avesse detto

che l'unità e la dualità sono due principj dipendenti, laddove egli anzi riferiva all'unità i principj determinante e determinabile, e non ispiegava come potesse la pluralità trovarsi compresa in codesta unità.

L'errore de' pitagorici moderni provien forse dal creder di intendere siffatta possibilità, perchè Pitagora potea derivare in un modo soddisfacente l'opposizione e la relazione delle cose dalle condizioni necessarie della forma, cioè dalla dirittura e curvatura.

Giova osservare che Platone adottò il pitagorismo in quest' ultimo senso, ond'è che giunse a conciliarlo col suo proprio sistema, locchè non era altrimenti possibile.

Cap. V.

Setta Eleatica.

Col perfezionarsi dello spirito speculativo non si tardò a conoscere l'insufficienza degli sforzi, che fecero i greci filosofi, di

cui si è parlato, onde spiegare l'origine e l'essenza della natura. Benchè si fosse ammesso un elemento primitivo eterno, ed un principio attivo egualmente eterno, non perciò era tolta ogni difficoltà, e lo spirito ancor non avea la chiave di tutti i problemi che gli si presentavano. Il cangiar dei fenomeni e la loro origin prinma non aveano spiegazione in veruno degli antichi sistemi, ed erasi rimasto alla supposizione della possibilità metafisica del cangiamento. La prima a sentir questo vuoto fu la setta Eleatica e la speranza di dissiparlo diede una nuova direzione alle speculazioni di essa. Prese questa scuola il nome dalla città di Elea nella Magna Grecia, ove fu stabilita da Xenofane di Colofone, vivendo ancora Pitagora.

Xenofane non dubitava della esistenza de' corpi; ma non capiva come avessero potuto formarsi, e per ciò appunto l'idea dell' origine gli riuscì sospetta.

Incontrastabil pareva la proposizione che nulla produce nulla, e ne traeva una serie di conchiusioni, la principal

delle quali era l' impossibilità di ogni cangiamento, creazione, o annientamento, in somma di qualsiasi mutazione di fenomeni.

Nulla produce nulla: dunque, dicea Xenofane, tutto quello che esiste è eterno; se una cosa fosse stata creata, sarebbe stato d'uopo che venisse prodotta da una sostanza omogenea, o eterogenea; ma una sostanza omogenea non può produrre nulla di omogeneo; e se la cosa fosse stata formata da sostanze eterogenee, essa deriverebbe necessariamente dal nulla; ma il nulla produce nulla.

Una cosa esistente ab eterno non potrebbe cessar di esistere, perchè non vi ha niente fuori di lei dov' ella potesse aver fine.

Oltre a ciò bisogna che esista una cosa sola, perchè se ne esistessero molte una limiterebbe l' altra, e allora cesserebbe l' esistenza.

Finalmente codest' unica sostanza è immutabile, perchè essa è già tutto, e per conseguenza non può ammettere qualità nuove.

Attribuendo quindi Xenofane la più possibile perfezione a tal sostanza unica eterna ed immutabile, la chiamò Dio.

Essendo Dio il termine della perfezione, ed essendo essenzialmente al di sopra di tutto, e da nulla superabile, debb' essere perciò unico.

Se due o più Dii esistessero, converrebbe che fossero o eguali o ineguali nella perfezione. Essendo eguali, nessun d' essi sarebbe il più perfetto, poi che avrebbe un emulo di perfezione; essendo ineguali, il men perfetto verrebbe superato dall' altro, e cessando per conseguenza di essere l' ente il più perfetto, non potrebbe esser Dio.

Dio essendo unico, non può dirsi ch' ei sia finito, perchè non ha limiti come un corpo fisico: nè che sia infinito, perchè il nulla è infinito, e Dio, attesa la sua esistenza, differisce da questo nulla.

Essendo Dio uno e tutto, ei non è mobile, perchè non vi è spazio in cui possa moversi; non è immobile perchè l' attività accompagna necessariamente l' idea della maggiore possibile perfezione.

Finalmente nella sua qualità di perfettissimo degli enti Dio possiede sentimento e pensiero al più alto grado, e li possiede per tutto, essendo per ogni parte simile a se medesimo. Nessuna figura, quanto la ritonda, meglio corrisponde alla idea di una sostanza divina, per tutto uniforme, perciò la sfera è la figura più convenevole a rappresentare la Divinità.

Conseguente a se medesimo Xenofane non si disturba del contrasto della sua filosofia co' fatti insegnati dai sensi. Fondato sulla evidenza del principio puramente speculativo posto per base de' suoi raziocinii, negò la realità della sperienza quand'essa pareva dover provare quella del cangiamento.

Tuttavia un sistema, che rifiuta la testimonianza de' sensi dovea parere un paradosso anche al suo proprio inventore. Ma le illusioni de' sensi doveano avere una causa, ed egli l'ando cercando nella sostanza, ossia nella esistenza assoluta; oltr' a ciò sì debolmente negava la realità empirica del mondo, e de' movimenti

e cangiamenti che vi si operano, che anzi lo scopo della sua filosofia era di scoprirne la causa.

Sapeva che i sensi fanno conoscere gli oggetti isolatamente, e che all' incontro l' intelligenza ne abbraccia il tutt' insieme; perciò attribuì all' intero mondo l' eternità, l' unità, l' infinità, e l' immutabilità: qualità che l' intelletto conosce nelle cose in genere: senza perciò negare alle cose quali cadono sotto i sensi, le proprietà contrarie, cioè la variabilità, e la diversità.

Ma come decider in modo soddisfacente se la verità stesse nella testimonianza de' sensi, o nelle speculazioni della mente? Altro a dir non restavagli, se non che il contrasto de' sensi e della intelligenza rende enigmatica ed incomprensibile l' esistenza del mondo fisico, ovvero escludere tutte le nozioni avute per la via de' sensi, come tante illusioni, e non ammettere che le convinzioni dell' intelletto.

Siffatta incertezza spiega la ragione per la qual non credeva che vi fosse vera sapienza, e soltanto accordava che si po-

tesse congetturare, supporre, presumere. Se alcuno avesse trovata la verità, diceva egli, sarebbe impossibile ch' ei sapesse di averla trovata, e appena potrebbe sospettarne.

L' idea puramente speculativa che Xenofane si era fatta di Dio, da lui identificato con tutta la massa dell' universo, e rappresentato come ultimo termine della perfezione, dovea fargli giudicare assai poco filosofico il politeismo ammesso dagli antichi savi, e pienamente ridicola la religione fondata sulla mitologia di Omero e di Esiodo. Ond' è che beffava amaramente i Greci sulla religiosa loro credenza, e biasimava i poeti dell' antichità, inventori e propagatori di favole così assurde.

Parmenide di Elea, suo discepolo, ma più profondo e più conseguente di lui, giunse alle stesse conseguenze, tenendo una serie diversa di ragionamenti. Non si limitò nemmeno egli a volere che i sensi inducano in errore, ma tentò di conciliare per quanto era possibile la loro testimonianza con le speculazioni

astratte, e i suoi tentamenti riusciron felici per la filosofia.

Cominciò a meglio determinare la differenza che passa tra le cognizioni speculative e le empiriche.

La sperienza insegna che i sensi ci ingannano, non lascian conoscere lo stato reale delle cose, e quand' anche non illudessero, fanno soltanto comprenderne le particolarità senza offerire veruna nozion generale.

Dunque (conchiudea Parmenide) la sola mente può giudicare della realità delle cose e della loro generale correlazione. Ma che il nulla produce nulla è un principio razionale; d'altra parte la sperienza ci istruisce, che in natura tutto producesi e passa continuamente.

Se il fatto è reale, allora qualche cosa viene dal nulla, e il principio razionale è contraddetto; se il fatto è falso, o esso non ha esistenza reale, e il nulla non può produrre e cessare; o que' cangiamenti sono mere illusioni de' sensi, fondate, è vero, sopra una esistenza, ma tale però che non può manifestarsi, e che il solo pensiero può concepire.

Ora, non puossi ammettere che non vi sia reale esistenza, perchè tutto ciò che si manifesta, e che si concepisce col pensiero, fa conoscere ad evidenza che esiste: vi è dunque una esistenza reale.

Essa è una, perchè quanto è fuori di lei è nulla: è eterna: non può venir dal nulla: perchè il nulla non può esser principio di qualche cosa: non viene da qualche cosa, perchè esistendo questa cosa l'esistenza non avrebbe avuto origine: finalmente qualche cosa non può al tempo stesso essere, e nascere in parte, perchè ciò che è esiste di già, e ciò che dee nascere non esiste.

Oltr'a ciò l'esistenza è infinita, non potendo esser distrutta nè da se medesima, nè dal nulla; è necessaria per se medesima; è una realità unica, indivisibile, omogenea per tutto, determinata da se stessa, invariabile, cui nulla manca, fuor di cui non vi è nulla, e perfetta al più alto grado.

Per conseguenza quanto esiste è una sostanza eterna, necessaria, infinita, indivisibile, ed immutabile. Ecco, dicea

Parmenide, a che siamo condotti dalla filosofia speculativa, o dalla verità.

La realità del mondo è dunque un soggetto di speculazioni astratte; puossi concepirla, ma non riconoscerla; perchè la filosofia de'sensi, che spetta agli oggetti, differisce dalla filosofia della mente che li pensa.

I sensi sono illusorj; altro non somministrano che congetture, e non conducono a scienza vera, la quale al solo intelletto è riservata; nè dee l'opinione appoggiarsi unicamente alla testimonianza immediata de' sensi, ma bisogna che sia esaminata e discussa dalla mente.

Puossi adottare qualche spiegazione de' fenomeni fondata sulla filosofia de' sensi, perchè giova alla mente di farsi una idea de' principj della formazione del mondo.

Lo stesso Xenofane, con tutte le sue speculazioni esclusivamente razionali, dovette ricorrere ai sensi per trovar modo di spiegare i fenomeni naturali; ed un frammento di un suo poema filosofico sulla natura, conservatoci da Sesto Em-

pirico, ci fa noto ch' egli teneva per principj fondamentali delle cose la terra e l'acqua; ma ignorava il modo di conciliare la sua filosofia empirica con la filosofia speculativa.

Parmenide le ridusse entrambe a sistema chiamando l'una sistema della opinione, e l'altra sistema della verità.

Allora parve che la filosofia speculativa si conciliasse con la sperienza, e ognuno potè a piacer suo seguir l'una o l'altra, avendo entrambe i loro particolari principj. Chi giungeva ad una speculazione contraria alla realità, secondo il testimonio de' sensi, era libero di attenervisi, e accettarne le conseguenze: chi delle osservazioni empiriché non persuadevasi, potea rivolgersi alla filosofia speculativa; rozza distinzione tra l'opinione e la scienza, ma che diresse l'attenzion de' filosofi sulla differenza tra l' empirismo ed il raziocinio, cui prima della setta eleatica non si era riflettuto.

Parmenide, ragionando coi principj empirici, facea provenir dalla luce e dalle tenebre, ovvero dal caldo e dal

freddo, secondo qualche antico autore, il sistema delle cose percettibili dai sensi.

La luce, o il calore, è semplice di sua natura, e costituisce il principio attivo. Il bujo, o il freddo, che forma il principio passivo, è più ruvido. Amore unì i due principj, e ne nacquero gli elementi, ed i corpi celesti.

Quindi il sole deriva da una materia sottile e calda, la luna da una sostanza più densa e più fredda, e le stelle da un miscuglio di calore e di freddo nelle altre proporzioni.

Credette Parmenide che gli elementi primitivi fossero in origine disposti a cerchio. Il cerchio superiore formato dal fuoco racchiudea tutti gli altri; dop' esso venivano il cerchio dell' aria, poi quel dell' acqua, e nel centro la terra.

Melisso da Samo celebre nella storia greca tanto come capitano, che qual uomo di stato, immaginò un sistema eguale a quel di Parmenide, benchè paja non esserne stato discepolo. Egli ragionava in questo modo.

Qualche cosa debbe esistere, non potendosi dire che esista il nulla. Questa qualche cosa ebbe o non ebbe principio. Se l'ebbe, provenne da qualche altra cosa, o dal nulla. Nel primo caso, esisteva di già. Il secondo caso non è ammissibile perchè il nulla non esiste, e nulla produce nulla. Dunque ciò che è non ebbe principio, ed è eterno. È anche indistruggibile, perchè non può ricader nel nulla, il qual non esiste; ed è infinito e perciò unico, perchè se esistessero due cose si confinerebbero reciprocamente, e quindi non sarebbero infinite.

La sostanza unica ed infinita è omogenea da per tutto, nè va soggetta a crescere, diminuire, variare, o sentire.

Ciò che i sensi insegnano, rispetto alle cose, è pura illusione, perchè se gli oggetti fossero così reali, com'essi li rappresentano, le nozioni che ne danno dovrebbero esser simili a quelle che per mezzo delle speculazioni si acquistano intorno alla sostanza del mondo.

Ma i sensi ci dipingono fenomeni con-

tinuamente varianti, e nulla aventi di stabile; dunque la pluralità delle cose variabili posa sopra semplici apparenze.

Melisso non istabilì un sistema empirico, perchè non accordava la menoma realità alle cognizioni avute per la via de' sensi, e sotto questo punto di vista noi troviamo una differenza caratteristica tra la sua filosofia e quella di Parmenide.

Questi considerava la sostanza del mondo come un ente astratto, e la determinava con la sola forza della mente speculativa; ma non dubitava della diversità de' fenomeni, dacchè prendeva i sensi per guida.

Melisso in vece credea la sostanza materiale, ed applicava le qualità, cui lo conduceva il raziocinio, a codesta materia mancante di forma; di maniera che era astretto di ricusare interamente la realità della osservazione empirica.

Per togliere l' evidente contraddizione tra i suoi principj metafisici e la sperienza, diceva la verità relativa dar valore alla realità delle cognizioni acqui-

state dai sensi: l' opinione che quanto esiste sia eterno, infinito, unico, invariabile, ed omogeneo, esser più vera della idea contraria cui conducono i sensi: doversi questa riguardar come falsa, e accettar la prima, o almen preferirla.

Dietro questo principio Melisso pensò parimenti che noi nè sappiamo nè possiam saper nulla rispetto agli Dii.

Cap. VI.

Zenone.

La forma del sistema eleatico, e il forte contrasto delle sue conseguenze con la giornaliera sperienza, dovettero movergli contro molti nemici, de' quali la storia non ci ha trasmesso i nomi, ma di cui ci si provano le obbiezioni dal modo che tenne contr' essi Zenone da Elea in difesa dell' eleatismo. Egregiamente rilevò Tenneman che la filosofia

di Zenone intese a sostenere il sistema di Parmenide, coll' indicare le contraddizioni prodotte dall' adottare idee tra se contrarie, e col dimostrare che il realismo empirico non si accorda con se medesimo. Il sentimento del citato storico si riferisce alla pittura del carattere morale di Zenone fatta dagli antichi, il qual non potrebbe conciliarsi con la sua dialettica, se esso non avesse altro scopo che quello di ammonticchiare i sofismi, come potrebbesi rimproverarnelo senza questo supposto.

Zenone si valse del dilemma per ottenere il suo fine; ond' è che gli antichi e i moderni l' hanno considerato ora come un sofista, ed ora come uno scettico, benchè non fosse nè l' un nè l' altro, perchè il sistema suo era veramente quel di Parmenide suo maestro ed amico. Mostrò una maravigliosa sagacità nell' arte dialettica, e non fu colpa sua se il modo ch' egli usò nelle dispute divenne tristo modello per certe menti naturalmente inclinate ai sofismi.

Parmenide con lo stabilir per princi-

pio che una sola sostanza esiste, e che la pluralità delle cose non esiste, ne avea conchiuso, che non vi è cangiamento e quindi non vi è moto.

Obbiettavasi a questa conchiusione che la sperienza dimostra la pluralità delle cose e la realità del moto, e svelavansi le contraddizioni derivanti inevitabilmente dal dogma della unità della sostanza, senza perciò rifiutare i principj, sui quali il sistema di Parmenide era fondato.

Non potendo Zenone negare siffatte contraddizioni si studiò di mostrare che l'opinione contraria della pluralità delle cose e della realità della sperienza, e massimamente di quella del moto, ne produceva assai più, ed anche più madornali.

Che l' osservazione non possa dimostrare da per tutto la realità, egli lo provò in questo modo.

Il non essere è come l' essere; per conseguenza il nulla non debb' esser meno della esistenza, perchè ci è il nulla e ci è l'esistenza; dunque il nulla e l'esistenza non possono trovarsi in opposi-

zione, poichè ci sono entrambi; ed è tanto impossibil mostrare che qualche cosa sia, quanto il provare che qualche cosa non sia.

Se vi è una realità, bisogna dunque cercarla non nella sperienza, ma bensì nell' intelletto, non trovandosi che una sola realità razionale.

In questa esegesi il raziocinio di Zenone ha uno scopo filosofico: che se non vuolsi considerarlo come una confutazione della realità della sperienza, allora diventa un sofisma, che mena ad una vera assurdità (1).

Pretendeva Zenone altresì che non si può con la sperienza provare nè che esista una sostanza unica, nè che molte ve n' abbia.

Se si ammette una sola sostanza, ella

(1) Molti scrittori antichi e moderni chiamaron sofisma il raziocinio di Zenone, e ciò non dee far maraviglia, perchè è facile di scambiarvi il vero scopo di questo filosofo. Seneca per esempio ha detto. *Se noi crediamo a Parmenide la sola unità esiste; se a Zenone, non esiste.*

debb' essere indivisibile ed eterna, perchè il nulla produce nulla.

Se è indivisible, non ha estensione, o ne ha una sola; nel primo caso, supponendo che si unisca ad un' altra cosa, non potrà nè crescerla, nè diminuirla, dunque sarà nulla; nel secondo caso, è corporea, perchè solamente il corpo ha estensione, e allora non è indivisibile, e cessa dunque di essere sostanza unica.

Se questa sostanza unica è eterna, bisogna che sia infinita: ma l'infinito non può esistere perchè non si trova nè in se medesimo nè in altra cosa. Non è in se medesimo perchè allora non sarebbe in nessuna parte, e ciò non è possibile; non è in altra cosa, altrimenti vi sarebber due cose, l' una che è, l' altra in cui è; tuttavia tutto debb' essere una sola sostanza.

Se all' incontro si ammettano più sostanze, queste o sono eterne, o nol sono. Se sono eterne, ricompajono le stesse difficoltà; se cominciarono, nacquero dal nulla, ma il nulla produce nulla.

Zenone finia concludendo che la sperienza non può dimostrare nè l' unità, nè la pluralità delle realità: che essa stessa non ha realità veruna: e che non vi ha miglior consiglio a seguire che in ammettere la sostanza unica di Parmenide, provata per semplice speculazione.

Volle Zenone far vedere eziandio che l' esistenza del moto è in contraddizione con la sperienza, ed è impossibile. Molti argomenti adoperò.

1.° Vi ha uno spazio fra due estremi dall' un de' quali un corpo si porta verso l' altro: ogni moto suppone un corpo; ma questo spazio è divisibile all' infinito; per conseguenza vi è sempre fra due luoghi uno spazio infinito, che nessun corpo può percorrere, poichè ci vorrebbe per ciò un tempo infinito.

2.° Un corpo che si move trovasi ogni momento in uno spazio sempre eguale; dunque ogni momento è in quiete; perchè per moversi realmente converrebbe che fosse ogni momento in quiete ed in moto tutt' insieme, e ciò implica contraddizione ed è impossibile.

3.° Prendasi una superficie lunga quattro piedi, e vi si pongano due corpi lunghi ciascuno due piedi, e disposti in modo che le estremità loro si tocchino nel mezzo della superficie: spingansi in seguito con eguale velocità l'un sopra l'altro; ciascun d'essi allora percorrerà una superficie di quattro piedi, perchè principierà a sopravanzar l'altro e occuperà lo spazio da questo abbandonato. Nondimeno ognun d'essi avrà realmente percorso soli due piedi. Questa contraddizione dimostra che il moto è una illusione de' sensi (1).

4.° Movasi un corpo con qualsivoglia velocità non può mai toccare un altro che occupi uno spazio avanti di lui, qualunque pur sia la lentezza del moto di questo: perchè gli bisogna sempre

(1) Quest' argomento è un paralogismo già rilevato da Aristotele. I due corpi non percorrono realmente che i due piedi, come i sensi ci manifestano. Mentre l'uno sopravanza l'altro, esso è in quiete e non in moto, come supponeva Zenone per uno sbaglio di osservazione.

prendere il luogo ove fu l'altro, il quale si troverà sempre d'innanzi. Supponiamo due corpi, X e B, spinti sulla stessa linea; B abbia una velocità decupla di X; X trovisi alla metà della linea, quando B comincia solamente a percorrerla. Mentre X percorre la seconda metà, B percorre la decima parte di questa metà; e mentre X scorre la decima seguente, B scorre del pari il decimo di essa decima, ec. Dunque B non prende mai X, con tutta la sua decupla velocità. Ora, essendo ciò ridicolo, il moto, fonte di siffatta assurdità, è impossibile.

Finalmente Zenone fu il primo a particolarizzare le difficoltà provenienti dall'adottar l'esistenza, benchè sia essa necessariamente la base del realismo empirico. Se lo spazio è qualche cosa di positivo debb'essere in qualche parte, che è lo stesso che dire che richiede un altro spazio; e ciò progredisce all'infinito. Dunque lo spazio non può essere cosa reale, ed ogni realità empirica è impossibile.

Cap. VII.

Compendio della dottrina Eleatica.

Ecco ora le opinioni caratteristiche della filosofia eleatica.

Gli antichi fisici avean già ne' loro sistemi ammesso il panteismo, divinizzata la materia, ed accordatale una forza primitiva, plastica e divina. Tuttavia supponevano varj Dii subordinati a questa prima divinità, prodotti da lei, e l'esistenza dei quali dipendeva dalle leggi della sua attività; nè cadevano in contraddizione ammettendo enti dotati di maggior perfezione dell' uomo; di modo che con questa credenza i loro dommi conciliavansi benissimo con quelli della religion popolare, tanto più che questa riteneva ancora idee vaghe ed arbitrarie sulla natura degli Iddj.

La setta eleatica al contrario professò il panteismo per ragioni puramente speculative. I suoi seguaci non considerarono la materia qual cade sotto i sensi, come sostanza o divinità del mondo,

ma qualificarono per sola sostanza reale il pensiero della sostanza.

Viziate erano le loro speculazioni poichè accordavano all' idea razionale, che essi formavansi della unità e della totalità assolute, una realità incompatibile con le idee di limitazione e di cangiamento.

Divinità secondarie non potevan essi conoscere: quindi combatterono apertamente la religione, come Xenofane, ovvero non ne fecero parola, e professarono un perfetto indifferentismo.

Quello, che rendea più difficile lo stabilirvi, anche per mera speculazione, il loro panteismo, era lo spazio che parea loro inseparabile dalla materia, ignorando la origine e la vera natura di questa, e traendosi a inevitabili contraddizioni quando volean combinarlo con essa.

Xenofane, che diede una figura a Dio, sentì la contraddizione, ma non seppe evitarla, e fu quindi forzato di accordare al suo Dio attributi quasi tutti negativi.

Parmenide schivò questo scoglio ; la

sua divinità era puramente astratta, e la forma ritonda che le attribuì parve una metafora posta in uso per far meglio intendere la sua idea, come si vede dagli attributi che vi aggiunse.

L'apologia del suo sistema fatta da Zenone, sebben diretta contro la realità empirica dello spazio, prova che Parmenide separava Dio da questo spazio, ancorchè rimanesse incerto sulla natura de' mutui loro rapporti.

Melisso sosteneva potersi formare una idea reale della sostanza del mondo: confondea la coscienza con l'immaginazione, e non vedeva che la sua pretesa idea reale era in fatto una idea vuota di senso.

Ma il panteismo della setta eleatica era di sua natura fatto per avviluppar sempre più la mente in mezzo a idee vaghe, a misura che alzavasi a ragionamenti più sottili.

Giova seguire i progressi delle speculazioni di codesta setta rispetto alla contraddizione che passava tra la sperienza e il suo sistema, e vedere come dopo aver cercato a principio di mascherarla,

essa poi combattette apertamente in favore del raziocinio.

Xenofane esprimeva il suo imbarazzo con lagnarsi della poca certezza dell'umano sapere.

Parmenide separò in due distinti sistemi, fondati sopra differenti principj, le cognizioni acquistate per via de'sensi, o per semplice speculazione.

Melisso ardì rifiutare come illusoria la testimonianza de' sensi.

Finalmente Zenone mostrò con dilemmi incontrastabili dall' ingegno umano a quel grado in cui allora era giunto, che l'osservazione empirica è in contraddizione con se medesima, che si distrugge da se, e che per conseguenza le speculazioni conducono in fine ad una cosa eterna infinita, indivisibile, ed immutabile.

Cap. VIII.

Continuazione della Setta Jonica. Ermotimo, ed Anassagora.

La Jonia fu la culla della filosofia, la qual vi ebbe molti proseliti, dopo quei sapienti, di cui si è parlato. Vi si continuò a studiar la natura, e a dedurre conchiusioni da tutte le osservazioni raccoltevi; ma non vi si cambiò l' uso di fondare le spiegazioni sopra principj empirici. Cotal direzione dovette insensibilmente condurre all' idea di armonia, la qual presa in esame, e osservatane la base e le conseguenze, aperse il cammino alla filosofia di Anassagora, e produsse il sistema che si chiamò Deismo.

Non è noto se la invenzion del Deismo appartenga ad Anassagora, o ad Ermotimo. Sappiam di quest' ultimo, da ciò che leggermente ne disse Aristotele, ch' egli insegnava l' esistenza di un Dio intelligente, e diverso della materia.

Ma la filosofia di Anassagora ci è molto più nota. Questo filosofo, nato, al pari

di Ermotimo, a Clazomene nella Jonia, lasciò la patria, quando giunse agli anni della ragione, e venne ad Atene, dov' ebbe un processo criminale, come reo di irreligione. Pericle potè sottrarlo al pericolo che gli sovrastava. Il resto de' giorni suoi passò a Lampsaco, dove morì. Buon filosofo e attento osservatore della natura, ei potè con le sue speculazioni concepir l' idea di uno scopo dell' universo. Da quel momento non gli fu più possibile di spiegare il mondo meccanicamente, e di attribuirne la formazione al Caso, come gli antichi suoi concittadini.

Il meccanismo di una forza cieca e soggetta al Caso era direttamente contrario al meccanismo annesso all' idea di armonia, perchè distruggendosi a vicenda non potevano avere le stesse basi.

Anassagora fu per vero dire costretto di ammettere un principio eterno della materia, sede della realità de' fenomeni riconosciuti dai sensi, e suscettibile di forme determinate; ma fu anche il primo che negò alla materia la mobilità pro-

duttrice della forma fisica, che tutti gli antichi filosofi le avevano attribuito, eccetto quelli della setta eleatica, che ponevano il moto tra le cose chimeriche.

Egli immaginò la materia come un ente informe, assolutamente insensibile, astratto, e non esistente pel senso.

Benchè tutti gli enti fisici possano riferirsi a generi, secondo le loro qualità comuni; e queste qualità, ovvero omeomerie, debbano per la loro essenza aver fondamento nella materia, tuttavia non potrebbero vedersi, sentirsi, e distinguersi nel loro miscuglio primordiale.

Ma appunto perchè Anassagora riguardava la materia come un essere interamente astratto, bisognava che ne separasse la forza motrice, perchè s'ei l'avesse posta nel numero delle sue qualità, essa ne avrebbe disgiunto le particelle elementari, che in tal caso sarebbero divenute sensibili.

Qui Anassagora filosofava assai meglio che non fece di poi Platone, il quale attribuendo alla sua materia prima ed egualmente astratta un'anima grossolana,

la cui presenza si manifesta con un moto disordinato e distruttore, introdusse una contraddizione nell' idea di tal materia.

La separazione delle parti elementari della materia, e la elevazion loro al rango di enti reali, esigono dunque una forza motrice distinta, ma questa forza sarebbe insufficiente per dare all' universo la forma armonica, che l' osservazione vi fa trovare; per conseguenza è d' uopo che se ne assoggetti l' azione a leggi ragionate: essa dunque appartiene a un essere intelligente che se ne vale per realizzare nella materia l' idea di un mondo armonico.

In tal modo Anassagora giunse a figurarsi una mente creatrice e regolatrice dell' universo: la cui intelligenza ne costituisce l' essenza, ed è fonte di tutti gli esseri intelligenti.

Non è giusto di affibbiargli talvolta l' opinione di un Dio indipendente dal mondo, non avendo egli insegnato mai simil cosa.

Egli ebbe una idea netta dell' anima del mondo come intelligenza, ma non

le assegnò luogo, ed era in mano sua una forza formatrice e puramente spirituale, ch'ei cercò tutt'al più di render sensibile chiamandola etere, ma che si astenne dal confonder con l'aria o col fuoco.

Conservando alla materia la sua natura originale ed inalterabile, istituì l'anima del mondo come principio della forma armonica.

Lo spirito può separare e combinare le omeomerie rinchiuse nella materia, ma non può modificar l'essenza di essa materia, nè altre qualità comunicarle che quelle che ha in origine, perchè altrimenti avrebbe dovuto trarre qualche cosa dal nulla; ma nulla produce nulla. Dunque la materia, di che ogni ente è formato, tende continuamente a rientrare nell'antico suo informe miscuglio, e questa è la causa del male e della cessazione de' fenomeni.

L'anima del mondo ripone allora in opera codesta materia informe, di modo che è sempre occupata a separare, e ad unire.

Quanto all' esistenza reale, nulla comincia e nulla finisce, e la materia non fa che subire combinazioni e separazioni senza fine.

Benchè Anassagora credesse alla creazione non volle però meditare sulla possibilità che il mondo fosse tratto dal nulla.

Agli occhi suoi la Divinità era, quanto alla forma, l'architetto del mondo, e a ciò bastava l' intelligenza divina, realizzando nella materia le sue idee di armonia.

Nè ha pur bisogno di giustificarla delle imperfezioni che essa ha lasciato nell'universo; le quali alla materia denno attribuirsi.

Kant ha fatto osservare con molta sagacità che la maggior parte de' filosofi antichi avendo avvertito, nello stabilire i lor sistemi di creazione, al male che regna nel mondo, mostrarono più ingegno de' moderni, i quai pretendendo anch'essi che la materia fosse creata da Dio furono obbligati ricorrere alla teodicea, a cagion delle imperfezioni dell' o-

pera divina, le quali non possono mettersi in dubbio.

Lo storico dee far attenzione non solo ai dommi di Anassagora che resultarono da suoi studj filosofici, ma anche alle osservazioni fisiche, di cui si valse per esporli.

Egli conobbe che tutte le parti del corpo dell' uomo e degli animali formansi e crescono con gli alimenti, sia che il nodrimento sia semplice, o complicato. Partendo adunque sempre dal principio che il nulla produce nulla conchiudea che gli alimenti contengono in se tutte le qualità, che insensibilmente producono, e che divengono apparenti.

Se queste non sono visibili nella materia prima, ciò nasce dal miscuglio di lei, che è informe avanti la loro separazione, e non le lascia distinguere; ed essendo la materia divisibile all' infinito una parte infinitamente piccola può contener la base di certe qualità similari, ovvero una omeomeria, mentre la sua tenuità le toglie di agire sui sensi.

Si capisce facilmente come Anassagora

potea pur dare il nome di unità alla materia assoluta; perchè, essendo impossibile di nulla distinguere in lei prima della creazione del mondo, era del pari impossibile di altrimenti figurarsela che come una qualche cosa generale, e quindi come una unità.

Tutte le altre sue opinioni sull' esistenza di un Essere intelligente, diverso della materia, primo motor di essa, cagione della separazione e della nuova combinazione armonica delle omeomerie, ma la cui volontà rimase legata al tempo della creazione dalla natura essenzialmente immutabile della materia, derivavano dall' aver negato a quest' ultima il principio degli effetti armonici, la realità de' quali viene espressa dal mondo fisico.

L' intima coscienza di una forza che si manifesta in generale dal moto meccanico, e in particolare dal sentimento, dal pensiere, e dalla volontà: e l' osservazione degli effetti di questa forza nei regni animale e vegetale, differenti secondo i rapporti che son tra essa e il suo veicolo, cioè la materia: dovettero

condurlo all' idea di una forza generale del mondo, la qual ne fosse al tempo stesso l'intelligenza, e contenesse la causa di tutte le forze particolari, sì delle sostanze che agiscono meccanicamente come di quelle che sentono e pensano.

Questa intelligenza del mondo è Dio, in quanto essa differisce dalla materia, ed esiste a parte; ma è l' anima del mondo in quanto ella penetra la materia, e forma conserva e governa il mondo fisico.

Credesi comunemente che la necessità morale, sulla quale fu il primo Socrate a chiamare l' attenzion de' filosofi, conducesse anche direttamente a supporre una causa intelligente del mondo.

Ma Anassagora venne guidato all' idea di Dio dalla sola teologia, nè vi è storico che dia pur cenno ch' egli abbia sospettata la necessità morale.

A dir vero ei non dovea trascurare l' idea della perfezione morale, essendo ciò lo scopo de' scopi cui tende la teologia.

L' anima dell'uomo, e quelle degli animali, venendo secondo lui da quella

del mondo, sono di egual natura, salvo la differenza che nasce dal grado di complicazione della materia, cui trovansi unite.

Elvezio tra' moderni fece rivivere questa ipotesi. Al pari di lui, Anassagora facea consistere la preminenza dell'uomo sull' animale in una più perfetta composizion materiale; ma egli fu condotto a questa opinione da un raziocinio più conseguente di quel di Elvezio.

Essendo immortale l' anima del mondo, tali pur sono quelle dell' uomo e degli animali. Più: le anime sono libere e possono agire conforme alla natura del loro organo materiale, ossia del corpo loro.

Cap. IX.

Diogene Apollonio, ed Archelao.

Molti amici e discepoli ebbe Anassagora in Atene, ma pressochè tutti accettaron soltanto in parte la sua filosofia, e crearono sistemi diversi. Diogene di Apollonia, ed Archelao d' Atene, son quelli che più a lui si accostarono:

erano entrambi suoi coetanei ed amici, ma non aveano studiato sotto di lui. Le loro opinioni si conoscono da alcuni frammenti contraddittorj del libro di Diogene sulla natura, conservatici da Simplicio.

Secondo questo scrittore il filosofo cretese non ammetteva l' esistenza di una sostanza distinta intelligente e divina, ma cercava di conciliar le dottrine di Anassagora e di Anassimene, e togliere con tal sincretismo le imperfezioni della fisica antica.

Diceva, come Anassimene e' i vecchi filosofi della Jonia, che tutto ciò che esiste spetta ad un elemento primordiale, e ne dava per fondamento l' eterna mutazione de' fenomeni, che nascono di continuo l' un dall' altro, locchè non potrebbe avvenire se vi fossero due principj immutabili del mondo; voleva che l' aria fosse quel principio primordiale che costituisce la sostanza essenziale ed unica di tutte le cose: cui non solo attribuiva eternità ed inalterabilità, ma eziandio vita, sentimento, ed intel-

ligenza, qualità che le sono indispensabili per spiegar l'ordine, l'armonia, e la bellezza del mondo.

Diogene si allontanava da Anassimene nel pretendere che l'aria riunisca essenzialmente ed originalmente nella sua essenza alcune differenze, che la rendon più grossa o più sottile, più calda o più fredda, più secca o più umida, più lenta o più mobile. Questa original differenza dell'elemento primordiale spiega quella altresì delle proprietà essenziali di qualunque cosa naturale.

Quanto alla filosofia di Archelao, nulla può dirsene di certo, per le contraddizioni e la confusione che rispetto a lui trovasi ne' scrittori. Pare che quel filosofo si avvicinasse più di Diogene al sistema di Anassagora, e solo ne dipartisse nella applicazione de' principj ai casi particolari, soppratutto nella spiegazione meccanica della natura. Ei fu soprannominato il fisico.

Cap. X.

Corollario de' sistemi sin qui esposti.

I sistemi filosofici della Grecia finora caratterizzati doveano, sì per l'antagonismo come pei diffetti loro, indurne gli inventori a riflettere sullo spirito, e sulle regole del pensiero, e della intuizione.

Primo frutto di tai riflessioni fu che si dubitò della verità della intuizione, e che si tentò di spiegarne gli oggetti in via naturale, e a ciò induceva la proposizione che l'identico sta coll'identico.

Quindi quelle ragioni, che parvero mostrare la mutabilità continua de' fenomeni agli antichi fisici, ai pitagorici, ad Eraclito, ad Empedocle, e ad Anassagora, li spinsero anche a immaginare l'illusione de' sensi.

Quando Eraclito diceva che la materia prova un continuo flusso, quando Empedocle sosteneva ch' essa è sogetta a cangiamenti non interrotti, quando Anassagora insegnava ch' essa è sempre in

opposizione alla mente formatrice, tutte queste ipotesi traevano necessariamente con se l' illusione de' sensi.

Ma quando si ha la coscienza della generalità e della necessità di certi fenomeni, gli antichi fisici credean trovarne la causa nella sottrazione necessaria dei fenomeni, considerata da essi al tempo stesso qual fonte del pensiero.

Perciò Eraclito aveva già ammessa, non, a dir vero, l' intelligenza in ciascun uomo, ma una intelligenza umana generale, in quanto si accorda intorno a certe idee ed a certi principj: e ne deduceva che il pensiero dell' anima del mondo è il giudice della verità.

Lo stesso opinarono Empedocle, gli atomisti, ed Anassagora rispetto alle basi ed alla certezza delle cognizioni astratte; e in tal modo spiegavano da un lato l' incertezza delle nozioni avute per via de' sensi, e dall' altro la certezza delle idee astratte, giusta i principj metafisici, che tenean luogo de' psicologici.

Il bisogno di una scienza particolare tratta dalla natura della mente, cioè di

una logica, che assoggettasse la mente alle regole del pensiero, e permettesse di giudicare sulle contraddizioni tra i sensi e l'intelligenza, e particolarmente sulle illusioni dell'apparenza logica, non era dunque sentito da essi, o non lo era abbastanza per eccitarli a cercare di stabilir quella scienza.

Oltre a ciò la fisica antica, salvo la filosofia della setta eleatica, non si sollevò mai dal cerchio ordinario della sperienza, e non mai si estese nello spazio di un mondo puramente intellettuale; appena dunque notò essa il contrasto tra i prodotti della osservazione e quelli della intelligenza; o almeno non se ne curò gran fatto.

Il bisogno della logica diventò nondimeno tanto più evidente e più grande, quanto più tentava la setta eleatica di stabilire un sistema di cognizioni reali su principj puramente astratti.

Ivi sopratutto era manifesto, bizzarro, e mostruoso il contrasto della sperienza con la filosofia speculativa, nè poteasi togliere che per via di logica.

Zenone concepì l'idea di quell'arte filosofica, che consiste a provare la verità di asserzioni contrarie con argomenti egualmente forti, vale a dire della dialettica.

Fu ammirata ed applaudita quest'arte, ma per lo più usavasi con mire poco filosofiche. Nè andò guari ch' essa divenne tanto più funesta alla filosofia ed alla società, quanto più lo stato della scienza la autorizzava ed alimentava appunto a quell'epoca presso i Greci, e che le circostanze la favorivano. Essa diede origine ai sofisti, i quali col soccorso di lei corruppero la filosofia e la maniera di pensare del popolo, e forzarono per conseguenza le persone dotate di chiaro ingegno e di cuor virtuoso a combattere la filosofia dell' apparenza e dell' errore con la logica della verità.

Cap. XI.

De' Sofisti.

Hanno i sofisti esercitata una grande influenza così sull' origine dei progressi della logica, come sulla direzione ulteriore e sul perfezionamento della filosofia. È necessario per tanto di farli conoscere, di esporre la loro maniera di ragionare, e di osservar questa sotto un punto di vista più preciso, di quel che facciasi co munemente.

Il governo de' piccioli stati della Grecia era repubblicano, e in gran parte democratico. Regnava il popolo in Atene, città divenuta la più splendida della Grecia dopo la cacciata de' Persiani. Ma l' eloquenza era indispensabile per guidare e governare quel popolo, tanto più che tutti gli affari politici e giudiziarj vi si trattavano in pubblico.

Essa fu dapprima un pregio naturale perfezionato dall' uso; ma i vizj della civilizzazione s' introdussero a poco a poco fra gli Ateniesi, a misura che incivilivano; e sorsero demagoghi, che per sod-

disfare al loro egoismo cercarono accie-care e affezionarsi il popolo.

Si vide che la dialettica e la retorica possono presentare sotto favorevole aspetto una cattiva causa, e renderla vincente di una migliore.

L'eloquenza naturale, semplice, ma troppo schietta, più non bastava agli interessi di coloro che speravano e desideravano di figurare nello Stato; e facea mestieri di ridurre a vera arte l'apparenza e l'illusione; onde assai presto comparvero maestri di gramatica, di retorica, e di dialettica, che vennero chiamati retori e sofisti.

Se i sofisti si fossero contentati d'insegnare ai giovani le regole teoriche della eloquenza, e di rettificare le idee loro sul mondo e sugli uomini, avrebbero recato un vero vantaggio; ed ebbero pur questo merito non poche volte, perchè generalmente non puossi attribuir loro ignobili mire, nè tutti ebbero per iscopo, dettando gramatica e retorica, di insegnare ad abusarne.

Ma lo studio di esse è, ed era mas-

simamente a quell' epoca, strettamente legato a quello della filosofia.

I sofisti cominciarono in tempo che i principj filosofici erano incertissimi, nè ancora si eran trovati quelli dell' apparenza trascendentale e logica, e la mente e l'osservazione empirica erano in aperta rotta fra loro.

Anche le circostanze politiche e la depravazione del carattere morale de' Greci, e sopratutto degli Ateniesi, consigliavano a sistemare l'apparenza trascendentale e logica, ed a valersene nel commercio della vita per sostegno delle pretensioni dell' egoismo.

È quindi facil capire come la dialettica degenerasse nell' arte de' sofismi, come a questa si attribuisse tanta importanza, come venissero tanto onorati e premiati coloro che la insegnavano, e come infine i sofisti osassero non solo attaccar la credenza religiosa de' Greci, ma far anche crollare coi dubbj loro i fondamenti della morale, e così rendere indifferente l' immoralità.

Gli antichi filosofi aveano esposto le

loro speculazioni senza averne compenso, anzi senza pur desiderarlo: aveano comunicato le loro speculative invenzioni a que' contemporanei che potean gustarle: e la verità era lo scopo cui ponevan mira.

Ma tosto che all' egoismo parve di trovare nella filosofia un mezzo di giugnere al termine delle sue brame, si cominciò a salariarne i maestri per impegnarli a favorirlo, e la filosofia divenne un mestiere.

Allora i filosofi usaron dell' ingegno loro non in ricerca della verità, ma in secondar le mire di chi li pagava; in cotai mani la gramatica si convertì in arte di torcere il senso delle parole: la retorica in quello di persuadere ed allacciare con isquarci briosi: la dialettica in quella del rigiro e della illusione.

Quanto più lungi spingeano i sofisti codeste arti perniciose, tanto più ingradiva la fama loro, e pagavansene le lezioni. In tali circostanze era ben naturale che essi conoscessero i meriti del loro ingegno, che la vanità loro e l' egoismo andasse oltre ogni limite, che si

facessero lecito pretensioni, millanterie, e bassezze, di che è oggi difficile di formarsi l' idea, e che profanassero coi dômmi loro e con la lor vita la filosofia.

Gorgia da Leonzio, retore altronde pieno di buon gusto, giunse a tal grado di impudenza a cagion degli applausi prodigatigli, e delle ricchezze fattegli acquistare da' suoi molti discepoli, che ai giuochi olimpici osò chiedere all'assemblea de' Greci di proporgli qualsiasi quesito, ch' egli l' avrebbe sciolto. La sua condotta servì di modello ad una folla di altri sofisti, molto a lui d' ingegno inferiori, cui supplivano con pari, anzi con maggiore, jattanza.

Ippia da Elide vantavasi di avere tutte le cognizioni possibili: dicea persino che le sue vesti, la calzatura, i mobili erano sua fattura.

Ma il peggio si era che i sofisti mossi da solo egoismo, tutto gli sacrificavano, verità e giustizia. Essi insegnavano ad argomentare con forza apparentemente eguale in favore e contro una proposizione, cosicchè i giovani apprendevano

in quelle scuole a diffendere indifferentemente una buona o cattiva causa, conforme il proprio interesse esigea.

Prodico da Ceos, benchè inventore della bella allegoria di Ercole tra il vizio e la virtù, era dedito egli stesso ad ogni sorta di scostumatezza, ed innalzò l' egoismo in principio pratico. Ei dicea che gli Iddj si adoran dagli uomini per il solo bene che ne ricevono.

Crizia, uno de' trenta tiranni d' Atene, voleva che la religione e la necessità del culto degli Iddj fossero una saggia invenzione de' legislatori, ed un mezzo politico per acciecare il volgo ed abituarlo al giogo delle leggi.

Calcicle asseriva che il diritto del più forte, qual si vede tra gli animali, ed anche ordinariamente tra i popoli, è il solo pur anco che convenga tra gli individui.

Secondo lui, le leggi erano il prodotto della debolezza di pochi uomini, i quali concertarono con altri alcuni aggiustamenti, in virtù de' quali le idee di giustizia e di iniquità si trovaron fissate,

poichè nè gli uni nè gli altri sarebbero stati assai forti per esigere condizioni più vantaggiose; ma questi patti, e le leggi che ne provengono, non valgono a legar quelli che sentono la propria forza, e che vogliono farne uso; essendo per essi vani fantasmi, da non ispaventarsene.

I dialoghi de' discepoli di Socrate, massime quelli di Senofonte e di Platone, formicolano di simiglianti ragionamenti d' altri sofisti.

Quali influenze non dovevano essi avere sulla maniera di pensare, e sul carattere di un popolo, il quale ai prestigi che il circondavano altro ad oppor non avea, che un animo sano sì, ma facile a indurre in errore, ed un sentimento morale inculcato nel cuor dell' uomo, ma sì agevole a pervertirsi!

Tuttavia la dottrina de' sofisti fu di gran vantaggio alla filosofia come scienza, perchè contribuì moltissimo ad arricchire, purgare, e stabilire il linguaggio e le idee filosofiche, perchè rese più sagace e sottile il pensiero, e fece trovare in

certe asserzioni, o in certi raziocinj, una debolezza che non vi si era prima sospettata. Finalmente la sua funesta influenza sui costumi diresse l' attenzione de' veri filosofi verso i principj della morale; e lo spirito filosofico, il qual sino allora avea cercato la verità fuori di se medesimo, riflettè per la prima volta sulla propria essenza, sulle regole del pensiero e del sapere contenute in lui, e sulla necessità di cominciare dal determinarlo.

Cap. XII.

Protagora.

Considerata come studio della natura delle cose, e come tendente alla possibilità di un vero sapere, noi troviamo nella filosofia di due de' più celebri sofisti, Protagora e Gorgia, idee, che meritano di trattenerci a cagione della novità loro, della sagacità che vi volle per concepirle, e dell' uso che ne fecero gli inventori.

Protagora di Abdera, che la storia dice aver cominciato per essere spaccalegne, e che Democrito, pregiator del suo genio, trasse dall' indigenza ed istruì, studiò in età matura le dottrine degli antichi fisici, e principalmente d' Eraclito, d' Empedocle, e de' seguaci delle setta eleatica. Quella di questi ultimi lo condusse ai principj filosofici, che serviron di base al suo sistema teorico e pratico sui sofismi, e il primo di questo genere che si conoscesse in Grecia.

Protagora fu anche il primo che ne scorse le città principali, leggendovi i suoi scritti, accettando pubbliche dispute, e insegnando per denaro i suoi dommi che gli procurarono una somma ragguardevole.

Egli partia dal principio che nessuna cosa ha una esistenza fissa ed assoluta: che per un lato la materia cambia ogni istante: e che dall'altro lo stato de' sensi, non che l' impressionabilità che ne dipende, variano nella stessa proporzione.

Continuo moto e continua variazione sono le cause prime della esistenza delle

cose, e delle qualità loro. Le cose non sono mai, ma diventano sempre, e la cessazione del loro moto strascina con se per conseguenza quella della loro esistenza.

La materia è soggetta ad un continuo flusso, quindi lo stato dell' uomo è sempre differente rispetto alla intuizione.

Non solamente parecchi uomini differiscono nella maniera di discernere gli oggetti, ma altresì lo stesso individuo sente lo stesso oggetto diversamente in diversi tempi.

La materia ha in se la possibilità di apparire in differenti maniere all' uomo, ed è, o può essere, tutto ciò che a lui par ch' ella sia.

Tosto che i sensi dell' uomo hanno l' impressionabilità atta a fargli discernere un oggetto, quest' oggetto è reale: è vero ch' esso par differente secondo lo stato di salute o di malattia, di veglia o di sonno, d' infanzia o di ragione, ma esso è costantemente tale qual si sente.

Da ciò Protagora traeva la conseguenza caratteristica nel suo sistema, che l' uomo è la misura di tutte le cose, ovvero

che le cose sono perchè l'uomo le discerne, e non sono perchè non le discerne.

Non vi è dunque verità assoluta, ma ve n'ha una relativa. Se vi fosse la prima, converrebbe che lo stesso oggetto fosse in un modo stesso e da un istesso organo sentito sempre, e ciò non avviene.

Protagora conchiudea parimenti che l'illusione de' sensi, su cui disputò la setta eleatica, a parlar propriamente, non esiste: che tutti gli oggetti sono ne' sensi; che ciascuno ha in se qualità contrarie, ossia la possibilità di produrre opinioni opposte; che in conseguenza le idee contraddittorie della stessa cosa son parimenti vere, perchè non vi ha contrasto reale, essendo ogn' uomo egualmente fondato nelle idee che si forma, e non essendo mai assoluta la verità, ma sempre relativa.

Il modo usato da Protagora per distruggere la verità assoluta con questo raziocinio fu utilissimo alla spiegazione che venne di poi data delle facoltà intellettuali.

Platone ed Aristotele gli argomentarono egregiamente contro.

La proposizione che non si dà esistenza assoluta distruggeva necessariamente anche ogni idea di variabilità.

Essa dunque non era men falsa della opinione contraria della setta eleatica; che si dà soltanto una esistenza assoluta, e non si dà cangiamento.

Platone provò che la verità non è unicamente relativa, valendosi della differenza che passa tra' il sapere di un uomo ragionevole, e le visioni di un pazzo.

Anche Aristotele si fondò sul giudizio della intelligenza umana ordinaria.

Ma è facile il travedere come Protagora potea servirsi di questi principj tanto per provar qualche cosa, che pel contrario; o per negare ogni differenza tra la verità e l' errore, la giustizia e l'iniquità, la virtù ed il vizio; finalmente per rendere la filosofia schiava del particolare interesse di ciascun individuo. Egli scrisse un' opera, dove ne facea l' applicazione al domma della esistenza degli Iddj; e dove provava tanto che esistono, quanto che non esistono. Questo libro, per cui venne bandito da Atene, fu rac-

proposizione: se esiste qualche cosa, questa debb' essere o positiva, o negativa, o l' uno o l' altro insieme. Ora di tutto ciò non v' ha nulla, dunque non esiste nulla.

Diffatto: A; La negativa non esiste: 1.° perchè sarebbe e non sarebbe tutt' insieme: come negativa non esiste: come positiva esiste, ma non può essere e non essere simultaneamente; 2.° perchè se la negativa esistesse, la positiva non potrebbe esistere, perchè si contraddicono reciprocamente. La positiva non può esser nulla, come la negativa non potrebb' essere qualche cosa.

B: Nè la positiva ha esistito, 1.° perchè in questo caso avrebbe o non avrebbe cominciato. Se non ha cominciato, essa è infinita, come disse Melisso; ma l'infinito non può essere, perchè non esiste nè in se medesimo, nè in altra cosa. Se ha cominciato, procede o dal nulla, o da qualche cosa; ma il nulla produce nulla, ed una cosa che ne produce un' altra, debbe cessar di essere, e ciò non è possibile. 2.° perchè se il positivo esistesse

o sarebbe unico, o moltiplice; non potrebbe esser unico, poichè dovrebbe avere un volume o una estensione o un corpo, e in tutti questi casi sarebbe divisibile, dunque non unico; se fosse moltiplice, non potrebbe risultare che da un ammasso di unità; ma unità non esiste.

C: Una cosa positiva e negativa nel tempo stesso non potrebbe esistere, perchè il positivo e il negativo hanno lo stesso valore rispetto all'esistenza: il primo non esiste, e non esiste il secondo.

Quanto alla seconda proposizione, Gorgia ragionava come segue: A; Se l'oggetto che si pensa non è, non si pensa ciò che è. Ora non si pensa l'oggetto stesso, perchè tutto ciò che si pensa avrebbe realità, e questo è un assurdo; diffatto puossi immaginare un carro scorrente sul mare, benchè la cosa sia impossibile.

B: Se ciò che si pensa esistesse, non potrebbesi pensare ciò che non esiste; eppure Scilla, la Chimera, non esistono fuorchè nel pensiero; d'onde risulta che se esiste realmente qualche cosa è impossibile di giugnere a conoscerla.

Ecco ora in qual modo Gorgia spiegasse la sua terza proposizione: A: Ciò che è sonoro non può conoscersi che per via dell' udito, e la sola vista discerne ciò che è visibile; ma il sonoro non può divenir visibile, nè il visibil sonoro. Col mezzo della favella noi comunichiamo agli altri il nostro discorso: ma non gli oggetti esteriori. Come il visibile non può divenir sonoro, così un oggetto esteriore non può diventare la nostra favella ed essere comunicato ad un altro per mezzo della parola.

B; la favella è prodotta dall'impressione degli oggetti esteriori: l'impression de'colori dà occasione ai nomi, co' quali sono chiamati; per conseguenza lungi che la favella dipinga l' oggetto esteriore, essa è anzi spiegata da lui.

C: È impossibile che chi ascolta pensi la stessa cosa di colui che parla. Se ciò fosse non penserebbesi più ad una sola cosa, ma a due, nè ciò anche può essere; ognun si figura diversamente le cose secondo la sua particolare situazione.

La resultanza di tutto il libro di Gor-

gia era dunque la seguente assurdità: che non esiste nè pare esister niente, che niente non può essere conosciuto, e che se qualche cosa è suscettibile di essere conosciuto non potrebbesi partecipare agli altri.

La prima proposizione di Gorgia, che niente esista, è la stessa cosa del raziocinio di Zenone sulla realità, e posa com' esso sulla confusione della esistenza logica con l'esistenza metafisica, e su quella della cosa come fenomeno con la cosa in se medesima.

La seconda è degna di maggiore attenzione, perchè vi si trova indicata per la prima volta la distinzione tra l' uso dell' oggetto, e l' oggetto medesimo, ma non bisogna conchiuderne l' impossibilità di conoscere l' esistenza reale delle cose: ne segue soltanto che noi non conosciamo gli oggetti per se stessi, ovvero, in altri termini, che non possiamo convincerci della verità delle idee che ci formiamo.

Se si può pensare ciò che non esiste non ne segue che non sia in poter no-

stro di pensare ciò, che esiste realmente, altrimenti bisognerebbe dire che non vi è di reale fuor che ciò che è pensato, e questa proposizione è evidentemente falsa.

Nel suo terzo ragionamento Gorgia ha voluto scherzare sull'equivoco della voce favella. La favella è cosa sensibile differente dall'oggetto che essa palesa: dunque non può mai rappresentare in fatto questo stesso oggetto e farne parte ad altri; ma quando noi comunichiamo con la favella le nostre cognizioni sopra un oggetto, allora essa non è altro che il segno rappresentativo della idea di quell'oggetto, del quale si può senza dubbio far parte col mezzo di segni. Oltr'a ciò la verità della idea stessa posa ancora sopra un altro fondamento, che dimostra la falsità della seconda proposizione di Gorgia.



Cap. XIV.

Socrate.

L'andamento dello spirito umano, che non può mai deviare dalla sua vera tendenza anche allora che si perde in speculazioni, vuole che quanto più la dialettica è adoperata dai teorici, tanto più impegni i pratici ad allontanare la metafisica, ed a cercare nelle astrazioni offerte dalla osservazione giornaliera ciò che è realmente necessario all'uomo. La setta eleatica ed i sofisti vi si prestarono anch' essi in Grecia, ma ponendo in contrasto la mente con la sperienza; e tanto più presto vi si applicarono, quanto l'introduzione de' loro dommi minacciava di pervertire il carattere morale del popolo, di rovesciar l'edificio della prosperità degli stati, e di condurre il regno dell' anarchia. Ed a queste circostanze principalmente va debitrice la Grecia di aver avuto un Socrate, la cui mente ingenua dirizzavasi con sicuro passo verso la verità, senza che veruna sottigliezza

dialettica potesse indurlo in errore; perocchè aveva il cuore pieno della più pura morale; e al suo giudizio la filosofia corrente, anzi che trovar favore, parve perniciosa com'era, e che molta attività e zelo convenisse a reprimerla.

Socrate, figlio di povero scultore chiamato Sofronisco, nacque in Atene l'anno quarto della settantesimasettima olimpiade. Un genio divino, ch'egli credette di sentir più volte dentro di se, lo spinse a riformare la filosofia, ma un'avvelenata bevanda fu il premio dèl bene ch'ei fece al genere umano.

Ben conobbe questo grand' uomo che non bastava di dimostrare la speciosità de'sofismi che i filosofi contemporanei voleano metter per base al loro sistema di pratico egoismo; vide, che la viziosa e funesta divergenza della filosofia avea pur la sua fonte nell'ingegno; ma non seppe alzarsi sino a tal fonte, e insignorirsene.

Comprese, da un lato, che i sistemi dommatici degli Jonj, e quello pur di Anassagora, ad onta della apparente loro

solidità, eran soggetti a mille dubbi, e non atti a risolvere quantità di problemi che si offerivano alla mente; perciò non poteva esserne pago, benchè preferisse quel di Anassagora come più verisimile.

Dall'altro lato non sapea dissimulare che il sistema puramente razionale della setta eleatica osservava una conseguenza severa nelle sue conclusioni, benchè fosse in contraddizione colla più incontrastabile osservazione, e con l'ingegno umano, il qual non ragiona che sopra dati sperimentali.

Ma se la filosofia di Anassagora gli sembrò insufficiente, quella della setta eleatica gli parve incomprensibile. Essa è quella che men si accorda con l'interesse morale e pratico dell'uomo, come ne fa prova l'uso che i sofisti ne fecero, e l'influenza che ebbe sul carattere e sui costumi del popolo.

La conseguenza, che Socrate cavò da questa situazione della metafisica, rassomigliava nel fondo a quella che la filosofia critica espose ai dì nostri, come frutto delle più profonde indagini sullo

spirito dell' uomo ; cioè essere una inutil fatica l'occuparsi del mondo intellettuale: e le cognizioni, cui può l'uomo arrivare, a quelle assolutamente ridursi che l'esperienza gli somministra.

Il solo Kant allegò prove tratte dalla natura stessa dello spirito umano; laddove Socrate ragionò sopra quelle degli edifizi metafisici creati fino al suo tempo dalla speculazione; i quali talvolta eran contrari anche ai principj dello spirito, e talvolta alla esperienza, e avevano un apparenza di verità, di che la riflessione assai presto sapea spogliarli.

Era al certo un passo ardito quello di rifiutar del tutto la metafisica, e guardarla come un contesto di chimere, prima di aver saputo le cause che eransi fino allora opposte alla sua riuscita, e prima di aver mostrata la nullità di tutti i sistemi, di cui formava base, e particolarmente di quello della setta eleatica.

Sarebbe in fatto difficile di giustificar Socrate, ove si consideri la metafisica come semplice risultanza del desìo di istruirsi. Ma l'interesse pratico fu quello

che il rese nemico delle speculazioni da lei poste in uso. Ei credette dover disprezzare una scienza, la qual non fa che vagare in un labirinto donde nòn puossi uscire, ed autorizzare l'immoralità; volea quindi sviare i suoi contemporanei dalle questioni relative alla natura, all' origine, ed alle leggi dell' universo, cui sino allora tenean rivolti senza frutto i loro studj, le quali egli assicurava non essere suscettibili di soluzione, per dirigere invece l'attenzion loro verso ciò che più importava conoscere, cioè lo stato, i rapporti, e le leggi de' corpi circostanti, che con accurate osservazioni, non disgiunte dal meditarli, potevano rilevarsi, e tanto conoscere, quanto almeno giovasse ai loro bisogni reali.

Egli, e così Epicuro dopo di lui, pensò che lo speculare sulle cose celesti conduce a nulla: che non senza ragione gli Iddj resero sì facile ciò che è necessario all' uomo, e tanto difficile ciò che non gli giova: e che il più saggio partito è quello di seguirne l'esempio, e di prenderci pensiero soltanto del necessario.

Non potea Socrate, senza porre in discredito la metafisica del suo tempo, lusingarsi di rendere accetta la sua filosofia popolare; allora gli era agevole di svelare le imperfezioni e la ridicola jattanza de' sofisti, di ristabilire la mente umana in tutti i suoi diritti, statile tolti dalla dialettica e dalla metafisica, e di ricondurre i suoi concittadini al buon costume con l' irremovibile appoggio del sentimento morale interiore, cui nessun sofisma può distruggere.

Nè rifiutava per ciò Socrate le indagini circospette dello spirito speculativo, ma esigeva che fossero in armonia con le resultanze della filosofia sperimentale, e servissero a perfezionarla, non già ad imbrogliarla e renderla sospetta.

Ei prese dalla metafisica di Anassagora l' idea di un Dio infinitamente saggio e buono, creatore e regolatore del mondo, ben comprendendo quanto questa idea sia necessaria alla filosofia pratica; e procurò di renderla anche più evidente con le considerazioni teologiche che vi aggiunse.

La possibilità che l' anima sussista dopo la morte parvegli parimenti una idea non meno importante; e così dicasi di quella di uno stato futuro di ricompensa morale; e sebben questi oggetti escano dalla sfera dell'intelletto, credette indispensabile per il ben essere della umanità di basare speculativamente sovr' essi congLietture e speranze.

La greca filosofia dovette a Socrate e suoi discepoli sì l'incoraggimento di studiar la morale, ed il vantaggio che la filosofia pratica ne ottenne, come anche l' idea di una filosofia della vita, o del mondo, di cui manifesta è l' utilità in qualunque posizione l' uomo si trovi, ed a cui può ciascuno partecipare, per poco che il suo intelletto sia suscettibile del menomo miglioramento.

Nulla risparmiare perchè il pensiero acquisti una logica precisione, studiar la natura, osservarne l'ordine e l'armonia, rimontare dalle sue prime leggi sino ad una causa finale, mostrare il mondo e l'uomo generalmente sotto un punto di vista più splendido, sviluppar le idee di

virtù e di giustizia senza tuttavia innalzarle ad una esattezza veramente scientifica, finalmente far addottar quest' idee nella pratica della vita, tali furono le intenzioni di Socrate, e de' suoi più pregevoli allievi.

Chiunque mediti con questo fine (e v' ha sì presso gli antichi che tra' i moderni più d' un filosofo che ereditò sì raro ingegno) affatica per la felicità del genere umano. Atteso questo carattere, il socratismo divenne modello a tutti i seguenti secoli, e sopratutto ai dì nostri è importante di conformarvisi. Il bisogno è di fatto sì forte oggi, come già in Atene, e nei tempi in cui la scolastica estendeva per tutto le sue tenebre, di avvertire quanto sia pericoloso il perdersi in considerazioni puramente astratte.

Benchè ciò che può chiamarsi filosofia della vita abbia immensi vantaggi sul socratismo, dedotti dalla ricca messe di fatti che la storia ha raccolti dopo Socrate, e di sistemi che tant' uomini illuminati hanno depositato nelle opere loro, la dottrina del filosofo greco è anche

pregevole per la sua candida semplicità. Per conseguirla giova la sperienza ordinaria, che può acquistarsi in tutte le classi della società, e che non si rifugge all'intelligenza anche la più corta.

Ad insegnare la sua filosofia Socrate usava oltr' a ciò di un metodo estremamente popolare, attesa la situazion sua e il costume dai sofisti introdotto di trattare dialetticamente le materie filosofiche.

Essendo sua intenzione di illuminare e perfezionar gli uomini, voleva che ognuno con le proprie meditazioni potesse conoscere nel suo intimo animo, nella sperienza acquistata o facile ad acquistarsi, ciò che è vero e giusto, avendo fin da principio compreso da se medesimo che la convinzione ottenuta in cotal modo è più profonda, più solida e più attiva; ond' è che ai suoi giovani amici proponeva quesiti riferibili direttamente o indirettamente all'oggetto, su cui versava il colloquio, e le risposte doveano svolger l'idea con la precisione necessaria a ben capire l'oggetto.

Oltre le conseguenze che in fine si

presentavano quasi spontanee, Socrate e gli amici suoi conseguivano ancora il puro piacere che accompagna l' esercizio facile e regolare delle facoltà intellettuali.

Eglj avea spinto il suo metodo alla perfezione, valendosene con se medesimo per esercitar l' ingegno, ed istruirsi dei propri doveri, e per iscoprire le sue imperfezioni ed errori.

Non è dunque a stupirsi s' egli ebbe una inimitabile abilità nell' applicarlo agli altri, e nell' arte di dirigere l' attenzion loro sui vizj della mente e del cuore.

E questa maniera di svolgere filosoficamente le idee quando trattasi d' istruzione, ebbe dopo lui a buon diritto il nome di metodo socratico, perchè se Socrate non lo inventò fu egli almeno che lo migliorò, e il pose più felicemente in pratica.

Coloro che si consacrano a istruire la gioventù, e che vogliono adempiere fedelmente il dover loro, non posson meglio disporsi a sì penoso esercizio, che seguendo il metodo di Socrate qual ci è trasmesso principalmente negli scritti

di Senofonte, cercando ad ogni possa di appropriarselo.

Non ostante l'immenso vantaggio del socratismo come filosofia della vita, esso non soddisfaceva ai bisogni dello spirito speculativo, nè abbastanza mostrava la illusione di que' bisogni.

Potevasi accordare a Socrate che effettivamente i sistemi metafisici degli antichi filosofi si contraddicano, e che nessun d'essi dia una soluzione sufficiente de' problemi razionali più importanti; ma non parea che si avesse perciò a bandire la metafisica.

Lo spirito speculativo non trovava bastante alimento nel mondo fisico, e la natura ed origine dell'universo, ovvero le cose celesti di Socrate, lo allettavano infinitamente più. La dialettica altronde, anzi che spegnere la curiosità, maggiormente la stimolava.

Quando Socrate guidato dalla teologia si innalzava fino all'idea di un Dio creatore, infinitamente saggio, e lo facea servir di base ai doveri morali dell'uomo, questa idea generava molti dubbj,

che non isperavasi di sciórre altrimenti che con la metafisica. Il semplice studio sperimentale e soltanto teorico, stimato da Socrate essere il solo possibile e il solo utile all'uomo, produceva esso pure tante difficoltà, che parevano invincibili senza il soccorso della metafisica.

Aggiugni che Socrate non avea rifiutato verun sistema metafisico de' suoi giorni, e molto meno quello della setta eleatica, contentandosi di dichiararli oziosi, non intendendo se e come giovassero alla causa della verità.

Quindi è che molti suoi discepoli credettero che o l'uno o l'altro di tai sistemi contenesse la verità, o poco almeno ne discostasse; ed anche nel supposto che fossero tutti insufficienti ed erronei non persuadevansi che la vera metafisica fosse cosa impossibile, e che i tentativi per giugnere a lei fossero infruttuosi e chimerici.

Finalmente la filosofia morale era un invito che eccitava a indagini ulteriori, perocchè avea svolto il sentimento morale interno con maggiore chiarezza, senza

però riferirlo a principj certi, e senza aver dimostrato essere esso la fonte delle regole obbligatorie per il libero arbitrio.

Cap. XV.

Setta Megarese. Euclide.

Molti adunque tra i discepoli di Socrate giudicavano poco soddisfacente la filosofia di lui, com'egli avea giudicata quella de' suoi predecessori e contemporanei. Si attennero alle sue lezioni fino a tanto che le credettero veramente istruttive, e ch' egli avesse ragione; ma lo abbandonarono quand' ei cessò di contentarli.

Molti anche di coloro che il frequentavano non facean differenza tra lui e gli altri maestri di scienza delle cose umane e divine. Udivano essi con la stessa disposizione le lezioni de' sofisti, e leggevano con egual piacere le opere degli Jonj, de' pitagorici, de' filosofi della setta eleatica, e di quelli della Magna Grecia.

Fondarono in seguito le più celebri scuole filosofiche greche, che tennero un andamento diverso e spesso opposto, per tentar di giugnere al santuario della verità.

Euclide, e gli amici suoi, molti dei quali stati discepoli di Socrate, crearono una nuova setta a Megara poco tempo dopo la morte del loro maestro, e non trovarono che l'eleatismo e la dialettica d'allora fossero sì ignobile scienza, quale i sofisti ed i retori l'aveano resa, abusandone e valendosene a fabbricar chimere. Videro anzi nell'eleatismo un sistema puramente speculativo, e nella dialettica le regole logiche del sapere umano, di cui si poteva abusare per non aversi ancora semplificati i principj della dimostrazione, nè conosciuto il nodo sistematico che le unisce. La setta megarica si consecrò dunque alla dialettica, non per applicarla al commercio ordinario della vita, ma per promovere i progressi della scienza, la quale in fatto le è debitrice di molto.

Si cominciò necessariamente dall' in-

vestigare la teoria del pensiero, avanti di osar lusingarsi di stabilire la metafisica sopra solide basi.

È vero che gli antichi diedero alla setta megarica il titolo poco onorevole di contenziosa, e l'accusarono di amar le dispute. Nessun' altra setta avea diffatto disputato più di essa, non già pel solo piacere della disputa, come la maggior parte degli storici della filosofia inclinano a credere sopra nozioni ed aneddoti imperfettissimi; ma scopo delle sue discussioni fu la scienza filosofica; e combattè il dommatismo materiale o spirituale de' suoi più illustri contemporanei, e di Aristotele fra gli altri, il qual non giunse a risolvere varj suoi problemi dialettici.

Una esatta idea della dimostrazione le servìa di guida nelle sue dispute, e questo è il motivo, per cui discutea con tanta ostinazione, e poneva i dommatici in grande imbarazzo, atteso che nulla è più difficile in filosofia che il dimostrare.

Essa fu che preparò il dommatismo negativo della nuova accademia, assai

più che non fece lo scetticismo de' pirronisti, sì rapporto alla metafisica ed al realismo, come rapporto alla logica, perchè la sua conchiusione era che la possibilità della metafisica sia dubbiosa, giacchè non puossi pur dimostrare la realità del pensiero, nè quella per conseguenza delle cognizioni sperimentali le più ordinarie.

Sentiva essa il bisogno di una logica trascendentale, ma nè vi potè giugnere, nè seppe formarsene l'idea.

È grave perdita per la storia della logica e della filosofia speculativa quella degli scritti e delle dispute dialettiche della setta megarica.

Affatto generali sono le cose che sappiamo della maniera di filosofare d' Euclide, e de' suoi discepoli Eubolide, Diodoro Crono, Alessino, e Stilpone, e della loro celebrità presso gli antichi.

Eubolide inventò i sette sofismi sì rinomati nell' antichità: cioè l'induzione, l' esempio, l' epicherema, l' entimema, il sorite, il dilemma, ed il sillogismo. Oggi ne è facile la soluzione, ma in altri

tempi fecero gran romore, divennero frequente oggetto di colloquj e di scritti filosofici, e non poco imbarazzarono i più famosi logici dommatici della Grecia, Crisippo, ed Aristotele. Pare che l' inventore li palesasse appunto con questa mira, perchè non si può supporre ch' ei pregiasse gran fatto cose sì poco importanti per se stesse.

Gli antichi autori citano anche molti ragionamenti di Alessino, di Diodoro, e di Stilpone, che si avvicinano quanto alla forma all' uno o all' altro di quei sofismi, di cui facevan uso per precisare le regole logiche.

Cap. XVI.

Diodoro.

Diodoro fra gli altri svolse e perfezionò il ragionar di Zenone contro la realità del mondo.

Dalla infinita divisibilità dello spazio avea Zenone concluso che il moto è impossibile, e Diodoro volle provare che

anche ammettendo con gli atomisti che i corpi sieno composti di parti finite, esso egualmente è impossibile, e questi furono i suoi argomenti:

1°. La parte semplice di un corpo debbe pur occupare uno spazio semplice; ma essa non vi si può movere perchè lo riempie interamente, e perchè se un corpo ha da moversi bisogna che abbia uno spazio maggiore di se; nè si potrebbe movere in uno spazio diverso da quello in cui trovasi attualmente, perchè allora sarebbe in riposo; e molto meno può moversi in uno spazio, ove non sia; dunque il moto è impossibile.

2.° È una contraddizione che un corpo si mova: un corpo che si move debbe occupare un certo spazio, ma appunto per ciò è in riposo; dunque un corpo non movesi mai realmente.

3.° Il moto può essere o totale o parziale: totale quand' è ripartito per tutte le parti semplici del corpo: parziale quando alcune parti del corpo sono in moto ed altre in riposo; ma moto totale non può esistere senza il parziale, che

ne è una gradazione; in conseguenza se si mostra che il moto parziale non è possibile, si prova nel tempo stesso l'impossibilità del moto totale. Sia un corpo composto di tre parti semplici, due delle quali si movano, e l'altra stia quieta: se si aggiunge una quarta parte immobile il corpo continuerà a moversi, benchè abbia allora due parti in moto e due in quiete; lo stesso effetto continuerà, qualunque sia il numero delle parti immobili che si aggiungano.

Da ciò Diodoro conchiudeva l'impossibilità del moto parziale, perchè è una assurdità il credere che la pluralità delle parti di un corpo si mova, quando due sole sono in moto, e tutte le altre sono in quiete.

Sesto Empirico ha di già rilevata l'invalidità di questo argomento. Se ad un corpo di tre parti, di cui due sole si movano, si aggiugne una quarta immobile, il moto parziale cessa immantinente.

Cap. XVII.

Stilpone.

Stilpone fu ancor più celebre de' filosofi precedenti della setta megarica, sì per la nobiltà del suo carattere personale, come per la somma sua filosofica sagacità. Due soli raziocinj conosciamo di lui, che provano quanto profondamente avesse riflettuto sulla natura delle facoltà intellettuali, benchè i moderni abbiano voluto trovarvi assai più che non contengono realmente.

Negava Stilpone la realità delle idee generali, perchè non si riferiscono a verun oggetto determinato, e sono per conseguenza vuote di senso: dunque non vi è che la intuizione degli oggetti particolari.

Da questa l' altra asserzione deriva che i giudizj identici sono i soli validi, come dire un uomo è un uomo, un cavallo è un cavallo; perchè non vi ha una idea che contenga il carattere comune, pel quale due diverse idee si leghino insieme. All'incontro non si pos-

sono dare ad oggetto veruno attributi che sieno diversi dall'oggetto stesso; dunque non si può dire, un uomo è buono, un cavallo galloppa, perchè buono ed uomo, cavallo e galloppare, non sono idee identiche.

In tal guisa Stilpone pose i fondamenti alla disputa, che continuò lungo tempo dopo lui e sino ai dì nostri, sulla natura delle idee generali, e che particolarmente diede origine ne' secoli di mezzo alle due celebri sette chiamate nominali e reali.

Pare però che dall' aver male interpretato le asserzioni precedenti sia nata l' opinione che Stilpone avesse già traveduta la differenza che passa tra i giudizj analitici ed i sintetici, nel senso dato a queste voci da Kant, e che si esercitasse intorno alla possibilità de' giudizj sintetici, appunto perchè ne ebbe dubbio.

Cap. XVIII.

Setta Cinica. Antistene, Diogene, Crate.

Antistene fondatore della setta cinica si allontanò assai meno da Socrate nella sua filosofia, considerandola principalmente nell' atto pratico. Ei fu prima discepol di Gorgia, ma conosciuto Socrate divenne uno de' suoi più entusiastici ammiratori, e camminò ogni giorno quaranta stadj, quanti sono dal Pireo alla città, per udirlo. Egli era povero, abituato a male vite, ostinato, rozzo, ma di eccellente carattere. Socrate ne facea stima, sebben biasimasse la sua maniera di vivere.

Antistene adottò i principj morali del suo maestro in un senso assai più assoluto, e rigettò ogni sorta di teoriche speculazioni.

La sua dottrina fu: *la virtù sola essere necessaria all' uomo, e bastar sola alla sua felicità*. Ma l' essenza di questa virtù consiste a rendersi più che sia possibile indipendente dai sensi, ed a fuggire i

bisogni che non sono indispensabili; che irritano sempre i desiderj senza mai soddisfarli, che eccitano un urto di passioni dispiacevoli all' uomo, e che lo rendono povero e infermo d' animo.

Non esser vergogna lo sprezzare ciò che la moltitudine avidamente ricerca, cioè i beni immaginarj.

Il male soltanto dover fare arrossire.

Assai poco esigere la natura per esser paga, e quel poco più facilmente che non si pensa potersi acquistare.

Queste idee pratiche Antistene applicava alla maniera di vivere e di operare. Ei rimproverava palesemente con eloquenza e durezza le pazzie, i disordini, e i vizj de' suoi concittadini. Sì grande ei trovava in Atene la depravazione de' costumi, che diceva necessario un novello Ercole per abbatter quell' idra, e compiacevasi a credere a se riserbata sì nobil fatica.

Sforzavasi egli di provare agli Ateniesi quanto l'arte di astenersi da tutto ciò che la natura umana non esige, ov' ella non abbia contratto cattive abitudini, sia

un mezzo possente per giugnere alla indipendenza, alla verità, ed alla felicità reale.

Vestiva Antistene una semplice zimarra, e tutto l' aver suo consisteva in un bastone, un sacco provvisto de' più necessarj alimenti, ed un vaso per attigner acqua; andava sempre a pie' nudi, dormìa sulla terra, e lasciava crescersi la barba e i capegli, dicendo che avendoli la natura dati all' uomo non gli sono inutili, come non è inutile la chioma al cavallo.

Perciò gli Ateniesi dissero di lui e de' suoi successori che vivevan come cani; e da ciò ebber l' epiteto di cinici, etimologia più naturale e più verisimile, che quella che fa derivar questa voce da un ginnasio chiamato Cinosargi, ove Antistene teneva scuola.

Diogene da Sinopo contribuì più di ogni altro ad illustrare la setta cinica. Non solo pensava come il suo maestro intorno alla scienza filosofica, ed alla natura e destinazione dell' uomo, e non men vivamente, anzi pur con sarcasmi,

rimbrottava la pravità de' costumi, ma eziandio spingea quanto più lungi potea l' applicazione pratica de' suoi principj morali, e deve la sua grande celebrità all' alto grado di stravaganza della sua maniera di vivere; e si hanno diversi racconti relativi a' suoi bei motti, ed alle sue ingegnose risposte.

La setta cinica però non ebbe mai gran numero di partigiani, e la natura de' suoi rapporti con la società fe' sì che non ottenne molta stima, massimamente fuor del ricinto d' Atene.

Tra suoi veri e ragguardevoli seguaci la storia rammenta Crate da Tebe, che era anche uno scrittore di buon gusto, e l' amica di lui Ipparchia.

Fuvvi pure, sopratutto ne' tempi posteriori, un gran numero d' individui, che fecer consistere il cinismo nella impudicità, in una lunga barba, una lacera zimarra, ed una bisaccia, ma che viveano in modo però nulla conforme alla natura, secondo lo spirito della filosofia di Antistene, e che prendeano il nome e il portamento de' cinici a solo

fine di abbandonarsi più liberamente alla crapula, alla lubricità, ed a tutti gli altri vizj, cui quella maschera favoriva.

Son questi que' cinici, contro i quali Luciano ha tante volte vibrato i suoi mordenti epigrammi: essi pur sono che resero la setta sì ridicola e dispregevole, che finì per estinguersi a poco a poco.

Cap. XIX.

Setta Cirenaica. Aristippo.

Altro discepol di Socrate fu Aristippo da Cirene in Libia, fondatore della setta cirenaica. La sua morale filosofia avea per oggetto, come quella de' cinici, di condurre alla felicità; ma egli di questa teneva diverso parere, e usava mezzi direttamente opposti onde arrivarvi.

Antistene facea consistere la virtù a signoreggiare e impiccolire i desiderj sensuali, e ad astenersi da ciò che non è necessario. Aristippo all' incontro la trovava nella soddisfazione armonica di tutte le inclinazioni, e nel più proluu.

gato godimento del piacere. Per l' unico oggetto di stabilire codesta filosofia del piacere, studiò sotto Socrate, di cui seguì le lezioni, tanto a Cirene, come ad Olimpia, quando andò ad assistere ai gran giochi. Era Aristippo un uomo illuminato, che pensava nobilmente, e la sua vita è il miglior commento che possa farsi della sua morale.

Tuttavia Tenneman dubita che la setta cirenaica sia veramente stata fondata da lui, e crede che il fosse da uno de' suoi successori, e forse dal sofista Aristippo, ovvero da Diodoro.

Aristippo avea per massima: *opera sempre in modo che ne risulti la maggior somma possibile di felicità*. Fuggia quindi anche di lontano quanto potea cagionargli dolore o incomodo; e per quanto pregiasse le ricchezze, come mezzi di procurarsi piacere, le guardava con indifferenza ove interrompessero il piacere derivante da altra fonte; nè lo affligea la perdita di tesori considerevoli, anzi gittava a' suoi schiavi i fardelli pieni di oggetti preziosi, se la necessità di portarli gli impacciasse il viaggiare.

I caratteri della filosofia morale della setta cirenaica riduconsi ai seguenti.

La verità è dall' uomo conosciuta soltanto per mezzo delle sensazioni, che sono la sola cosa di che abbiamo realmente la coscienza. Gli oggetti esteriori, cui quelle si riferiscono, e che le cagionano, non possono mai giugnere alla nostra conoscenza, quindi non possiamo esser certi che sieno veramente quali noi li sentiamo.

Nessuno può essere sicuro che la sensazione, che un oggetto gli fa provare, sia simile a quella che lo stesso oggetto produce in altri, sebbene da molti diasi a certe sensazioni un nome comune.

Ma le sensazioni sono o piacevoli, o dolorose, o indifferenti; e formando esse la base di tutte le cognizioni, possono sole servir di norma a determinare ciò che sia bene, o male, o cosa indifferente per l' uomo.

Le sensazioni indifferenti non hanno la menoma importanza.

Lo stato, nel quale hassene di pia-

cevoli, è esso solo un bene desiderabile; come lo stato opposto, quello in che si hanno sensazioni dolorose, è un male che l' uomo debbe evitare.

Quindi il principio morale di Aristippo: *Cerca il piacere come il vero bene, e schiva il dolore come il vero male.*

Quanto alla importanza delle cose di che si occupa l' uomo, dipende dalla sensazione attuale che esse fanno provare. Un piacere passato lascia troppo debole impressione nella memoria per cagionar molto interesse: lo stesso dicasi di ciò che precede i piaceri. Una pena trascorsa è indifferente: ed è pazzia il prendersi affanno di un mal futuro.

Quindi l' uomo non debbe aver cura che del piacere e del male attuale; e la morale consiste nell' abilità di trovare il rapporto, che è tra le cose e lo stato nostro presente.

Il vero saggio aspira dunque ai piaceri d' ogni specie, ed usa di tutti i mezzi per conseguirli; ma pessimamente opera s' egli non si astiene da quelli da cui deriva inevitabilmente il dolore, o del

corpo, o dell'animo; o se non vuol sofferire un dolore che gli può cagionare un piacere.

L' uomo per sua natura, saggio o pazzo ch' ei sia, non è atto a godere una felicità perfetta; ma può il saggio procurarsela in maggior dose ove sappia valutare meglio l' importanza dei beni, regolar per ciò meglio le sue azioni, ed essere meno schiavo della immaginazione, del timore del futuro, e della influenza delle passioni.

Negava Aristippo che le azioni avessero in se medesime una importanza morale, e dicea che quella che nel commercio della società vien loro attribuita è un affare di convenzione; ma appunto perchè ell'era convenzionale Aristippo prescriveva le regole di conformarvisi, e di evitare la vergogna de' castighi; e insegnava per conseguenza a rispettare i regolamenti dello stato sulle azioni giuste ed ingiuste, benchè niente ammettesse in natura che a ciò rassomigli.

Intorno alla storia della scuola cirenaica non giunsero a noi che pochi e

staccati frammenti, ma istruttivi, come quelli che svelano i lati deboli della dottrina filosofica di codesta setta. I partitanti più illustri che ebbe dopo Aristippo furono Teodoro, Evemero, Bione da Boristene, Egesia ed Annicerite

Il primo insegnava l' egoismo pratico in tutta la sua estensione, e considerava l' utile e il danno delle azioni come i soli mezzi che abbiamo per giudicare se sieno esse buone o cattive.

Diceva che il saggio non appartiene alla sua terra natale, nè riconoscea legge veruna, ma il mondo essergli patria, ed esser egli suo proprio legislatore.

Certe azioni, quelle per esempio che nuociono all'uomo, sono di lor natura prive di sapienza e di ragione, ma nessuna è vergognosa, nessuna ingiusta: quindi l'adulterio e il furto sono permessi al saggio.

Il maggior pazzo è colui che sagrifica la vita sua per gli altri, o per la patria.

Siffatte massime erano incompatibili con l'ammissione di una intelligenza mo-

rale suprema, ed offendevano apertamente il culto de' Greci. E Teodoro ebbe pur anco la temerità non solo di volgere in ridicolo la religione, ma sì anche di negar l'esistenza di Dio, e di sostenere che la virtù fosse una voce senza senso.

Ne' suoi ragionamenti sulla divinità e la religione introdusse tutte le sottigliezze dialettiche conosciute a suoi dì; e gli Ateniesi lo esigliarono per aver beffato i misterj.

Evemero e Bione continuarono a combattere la religion greca. La *Storia sacra* del primo tendeva a mostrare che le Divinità de' Greci furono in origine principi, eroi, e legislatori, o innalzati al rango degli dii dall'ammirazione e dalla gratitudine de' loro contemporanei e della posterità, o assumenti da se medesimi gli attributi della divinità, sia per viste politiche, sia per far volgere l'ignoranza del popolo a lor vantaggio.

Egesia, uomo di malinconico temperamento, che vedea tutto nero, e parea non conoscere i piaceri della vita, cadde nell' estremo opposto a quello di Teodoro e

de' suoi discepoli, i cui ragionamenti eran fondati sulla felicità sensuale.

Anche per esso il piacere de' sensi era il colmo de' beni, e l'egoismo formava il principio della sua morale, nel quale articolo ei si accordava cogli antichi filosofi della setta cirenaica.

Ma disperava di veder l'uomo pervenir mai alla felicità, o per meglio dire ei sentiva la tristezza e l'incertezza del sommo bene ammesso dalla scuola cirenaica, a cagion de' disgusti innumerevoli cui sono esposti il corpo e l'animo, e per la incertezza dell' avenire, la quale non può recare verun conforto a tai mali.

Ond' è ch' ei riguardava la vita come una cosa del tutto indifferente, dovendo il saggio più pensare a schivar il dolore e i disgusti, che a gustare effettivamente il piacere. La morte dunque è preferibile.

Egli scrisse sui mali della vita un libro, nel quale difese il suicidio con tal calore, e con sì capziose ragioni, che parecchi de' suoi uditori per metter fine alle miserie loro dieronsi morte, di modo che

uno de' Tolomei (1) gli proibì di proseguire le sue lezioni.

Annicerite, per evitare questo diffetto, tentò di conciliar l'idea del sommo bene con le idee astratte del dover morale, quali sono scolpite nella coscienza; e cadde così in una contraddizione che gli sfuggì, o che gli parve irreparabile.

È vero ch'ei sosteneva essere il piacere lo scopo finale della morale, ma insieme stabiliva tai regole, che l'osservarle esigeva negazione di se medesimo e produceva maggiori pene, che non promettessero piacere.

Quindi l'amicizia non avea per esso veruna importanza tosto che cessava di essere unita a sensazioni piacevoli; e non di meno voleva che il saggio facesse qualche sagrificio in favore di codest' amicizia, che a lui più non offeriva verun diletto.

---

(1) Egesia professava in Alessandria, dove la setta cirenaica protetta dai Tolomei avea posto il suo seggio principale. Ivi senza dubbio fu anche Annicerite. Alla corte dei re d'Egitto vissero per qualche tempo Stilpone e Diodoro Crono della setta megarica.

Egli ammetteva pur anco i doveri verso la patria e i genitori, senza riguardo ai vantaggi attuali, che poteasene ottenere. Da ciò si rileva che conobbe l'insufficienza della morale cirenaica, e procurò di addolcire il principio da cui partiva.

Avea pure una idea confusa che la felicità sensuale non estingua l'idea del sommo bene, che una azione che avesse lei sola per fine non sarebbe per ciò virtuosa, e che una azione tenuta per nobile dalla generalità degli uomini divenga con tal sistema indifferente, o anche priva di buon senso.

Ma dall'altro lato gli parve avverato che nulla più che il piacere importi all'uomo, e quindi continuò a considerarlo come sommo bene; il combinava però con una perfezione morale indeterminata, verso la quale debbono simultaneamente tendere le azioni dell'uomo.

Non può dirsi che Annicerite abbia perfezionato il sistema morale della sua scuola; anzi lo sfigurò con la sua incoseguenza; ma questo prova ch'ei ne scoperse i diffetti; e avrebbe potuto

correggerli se avesse saputo formarsi una idea chiara della morale spirituale, del sommo bene, e del mutuo rapporto de' suoi due fattori, la perfezione morale e la felicità.

Con Egesia ed Annicerite la setta cirenaica perdette il suo nome. Le sopravissero qualche tempo i suoi principj e la sua maniera di filosofare, ma poco stette che si confusero coll' eudemonismo di Epicuro, massimamente presso i Romani, e al tempo della decadenza de' Greci; piccola in fatto è la diversità dei due sistemi.

Cap. XX.

Sistema d'Epicuro.

Bramando io porre il mio lettore nel caso di facilmente conoscere il tutt' insieme della filosofia greca, la grande affinità dell' epicureismo e del cireanismo mi induce a esaminar tosto il sistema di Epicuro, e quel degli stoici, che gli fu direttamente contrario. In questo modo

l'ordine cronologico resta invertito, perocchè Epicuro e Zenone vennero dopo di Platone e di Pirrone; ma io esporrò successivamente i sistemi dommatici egualmente contrarj di Platone e di Aristotele; e terminerò con le dottrine degli accademici e de' pirronisti.

La setta cirenaica erasi quasi interamente limitata alla filosofia pratica, considerando come superflue occupazioni la dialettica e la fisica, anzi credendole impossibili ove non altro concernano che la realità degli oggetti della osservazione. Ben diversa opinione ebbe Epicuro della possibilità, della realità, e della importanza della filosofia teorica, col soccorso della quale pensò di posare i fondamenti della filosofia pratica, e di assicurarne l'applicazione.

A Gargetto, piccol borgo dell'Attica, nacque questo filosofo da poverissimi genitori il nono anno della centesima terza Olimpiade. L'aver frequentato le scuole allora floridissime di Atene contribuì senza dubbio a istruirlo, ma la direzione della sua maniera di filosofare ei la do-

vette principalmente allo studio di un libro di Democrito; ed il carattere particolare del suo genio all'aver egli saputo collegare l'atomismo sistematico co' principj morali della setta cirenaica. In mano sua queste due dottrine presero un grande sviluppo, e ne seppe egli trarre molto più vantaggio che i loro inventori.

Egli divise la filosofia nelle tre sue parti principali; logica, fisica, ed etica; cui diede per comune principio la sperienza aquistata per via de' sensi.

Le sole sensazioni, diss' egli, hanno evidenza, ed esse sole formano l' unica sorgente della verità.

Tanto esse quanto le modificazioni di esse vengono cagionate dagli oggetti che agiscon sui sensi; ma questi non hanno che una facoltà determinata di percepire le impressioni.

Nel posare questo principio Epicuro si fondava sull' essere le sensazioni o piacevoli o disgustose, e sugli oggetti che le determinano coll' imprimer sempre lo stesso carattere, per cui producono o piacere o dolore, e che debbono perciò

neccessariamente contener la ragione delle differenze che si osservan tra loro.

Ei giunse persino a pretendere che quegli oggetti sono causa delle modificazioni che offrono le sensazioni da essi prodotte, secondo che trovinsi in tale o tal altro rapporto con gli organi de' sensi all' istante che li colpiscono.

Ei non ammette i corpi delle immagini che penetrano ne' sensi, e che producon le idee; ma le immagini sono tali effettivamente quali arrivano ai sensi. Un oggetto considerato da vicino compare diverso veduto da lungi, ed è tal veramente quanto alla sensazione: perchè l' immagine si altera meno quand' ha minore spazio a percorrere per giungere all' organo destinato a riceverla, che quando la distanza è maggiore. Ora, l' immagine dell' oggetto determina sempre la idea che se ne forma; dunque tutte le idee acquistate dai sensi sono vere, perchè esse esprimono costantemente l' immagin reale dell' oggetto.

Le impressioni fatte dagli oggetti sui sensi lasciano nell' animo gli indizj che

servono a far conoscere quegli oggetti medesimi, quando altra volta si offrono ai sensi, o a confrontarli con altri che gli somigliano, ed a distinguerli. E ciò Epicuro chiamò anticipazione d'idea.

Convien distinguere questa anticipazione da quella di Kant, secondo la quale l'animo suppone *a priori* una gradazione nella idea cumulativa d'un oggetto, sebbene Kant istesso non abbia fatto differenza tra loro.

Ma l'anticipazione di Epicuro è tutt' altro che *a priori*. Essa prende la sua origine, come ogni altra cognizione, nella osservazione intuitiva; ma, avvenuta che sia, essa precede le osservazioni similari o somiglianti pel loro contenuto; ed è pur essa che le converte in idee, la produzion delle quali, secondo Epicuro, sarrebbe impossibile senza la sua cooperazione.

Quando si vede per la prima volta un animale, l'impressione che fa sui sensi lascia nell' animo una traccia, come a dire un tipo. Se dopo alcun tempo l'animal si rivede, rapportasi l'impres-

sione al tipo già esistente nell'animo, e dicesi: ecco il tale animale. Questo tipo, e il rapporto che passa tra la nuova impressione e lui, costituiscono ciò che Epicuro chiamava anticipazione d'idea.

In virtù dell'anticipazione puossi determinare l'identità, e la simiglianza, o dissimiglianza degli oggetti attuali, e di quelli che si sono dapprima osservati.

Se io ho l'anticipazione di un uomo io posso col soccorso di lei determinare cosa sia un gigante, e cosa un pigmeo; posso altresì combinare insieme le immagini di oggetti differenti, e formarmi per esempio l'idea di un centauro; sotto un tal punto di vista l'anticipazione è il veicolo delle idee.

Premesse queste supposizioni, Epicuro indicava le regole dirette a ben conoscere la verità de' giudizj, e delle opinioni, sopra gli oggetti. Tai giudizj possono essere o veri o falsi.

Sono veri: 1.° quando l'evidenza della sensazione le conferma; allora noi siamo convinti della validità loro, e noi li giudichiamo per veri: 2.° quando l'eviden-

za della sensazione non li contraddice, benchè essa non serva a confermarle; qui si rapportano le proposizioni, che traggonsi da altre proposizioni evidenti, ma che non hanno evidenza per se medesime.

All'incontro sono falsi i giudizj, quando l'evidenza della sensazione li contraddice.

Le imperfezioni della logica d'Epicuro traveggonsi ben tosto. Questo filosofo non ammetteva l'illusione de' sensi, e nondimeno non determinava con sufficiente chiarezza la differenza, che esiste fra la verità subbiettiva e la verità obbiettiva. La possibilità dell'errore veniva unicamente imputata allo spirito, ossia alla mente, sebbene fosse questa al medesimo tempo lasciata giudice della verità. Epicuro dunque ignorava del tutto la vera sorgente dell'errore, che è il rapporto che passa tra la facoltà sensitiva e l'intellettuale, e tra l'immaginazione e l'intelletto.

Quanto alla fisica Epicuro adottò il sistema di Democrito, nulla risparmiando

per assodarne i fondamenti, e ne usò per ispiegare tutti i fenomeni particolari della natura.

Ammetteva, come Democrito, un vuoto, e in mezzo a quello i corpicciuoli semplici, cioè gli atomi.

L' esistenza del vuoto parvegli derivare dalla realità del moto, ch' ei riguardava come un fatto di osservazione immediata, e che sarebbe impossibile senza lo spazio.

A questo accordava l'infinità; perchè, chi volesse assegnargli un termine, una freccia scoccata verso il suo confine continuerebbe però il suo corso, e ciò proverebbe l'estensione infinita dello spazio: e se si fermasse, ciò procederebbe dall'incontro di un solido, il qual pure dovrebbe necessariamente occupare uno spazio.

L' esistenza degli atomi è la conseguenza del principio che il nulla produce nulla; ed Epicuro non contentavasi di credere alla evidenza assoluta di questo domma, ma il deduceva per anco formalmente dalla osservazione, come se avesse abbisognato di prove.

Le cose naturali, diceva egli, nascono

da altre cose: le varie specie di piante e d' alberi provengono da varie sorta di semi: la maturità loro avviene ad una data epoca dell' anno, e dura per un certo tempo: le cose arrivano ad un tal termine di sviluppo, oltre il quale non vanno: tutti questi effetti sarebbero impossibili se qualche cosa provenisse dal nulla, perchè allora tutto nascerebbe da tutto, senza seme, senza regola, senza epoca fissa. E siccome gli atomi non provengon dal nulla, così non possono essere annientati; diffatto in caso tale tutto ciò che esiste rientrerebbe nel nulla, laddove la sperienza dimostra che una cosa che è conserva sempre la sua esistenza.

Ma credendo alla eternità degli atomi, Epicuro, al par di Democrito, non accordava tal qualità al mondo ed alla sua forma attuale.

L' universo ha dovuto cominciare, perchè tutti i corpi della natura composta sono soggetti a sciogliersi e distruggersi, e il mondo non può quindi essere stato eternamente quello che oggi è.

Altro argomento fondava Epicuro di ciò sullo stato d' infanzia delle arti e delle scienze, e sulla data recente della istoria, cose che annunziano un' epoca nella quale il mondo ebbe principio.

Quindi la distruggibilità de' corpi gli presagiva eziandio il futuro fine dell' universo.

Secondo questo sistema, e secondo quel di Leucippo e di Democrito, è dunque il mondo opera di un cieco caso; esso fu prodotto dall' eterno moto degli atomi nel vuoto, tosto che si svolse una moltitudine incalcolabile di corpi senza forma e senza scopo, che per ciò stesso non potevano sussistere gran tempo.

Epicuro attribuiva agli atomi un peso naturale, che gli pareva essere la causa del moto; in ciò non solo egli non fece riflessione alla gran difficoltà del non esservi nè alto nè basso in un vuoto infinito, ma di più impresse al moto degli atomi una direzione incompatibile con la gravità e con le leggi della caduta de' corpi, che sono effetto del peso loro.

In fatto, ei diceva che gli atomi non discendono perpendicolarmente, perchè allora le varie combinazioni, e tutti i piccoli cangiamenti che presentano, sarebbero impossibili, imperocchè cadendo con eguale velocità non si incontrerebbono mai.

Aggiungasi che da codesta direzione uniforme sarebbe necessariamente risultato il più assoluto fatalismo, e ciò Epicuro non voleva ammettere a cagione dell' interior sentimento che ha l' uomo della sua libertà.

Egli adunque pretese che gli atomi spinti da interna forza prendano in cadendo differenti direzioni oblique, di modo che si combinino e si disuniscano eternamente, sino a che il caso produca un mondo suscettibile di durata.

Le qualità delle cose non dipendono già dalla essenza stessa degli atomi, ma sono il prodotto della loro combinazione.

Provava Epicuro la probabilità di un Caso creatore con tali osservazioni sulla generazione, che non possono iscusarsi,

fuorchè riflettendo allo stato d' imperfezione, nel qual era a' suoi giorni la storia naturale.

Quindi, per esempio, ei vide alcune piante uscir dalla terra senza che vi fossero seminate, e alcuni animali d' ogni specie comparire nel fango dopo le pioggie, o per inflluenza del calor del sole; e credeva tutti questi enti prodotti dal Caso.

Il regno vegetabile e l'animale offrono più mostri, di cui dovett' essere infinito il numero, prima che venissero creature capaci di conservar l' esistenza, e di propagarsi per via della generazione; l' uomo stesso fu dapprima rozzo e del tutto animale, senza linguaggio, e senza nozione veruna di arti o di scienze; il Caso fece ch' ei le scoprisse dappoi, e se ne valesse per migliorare ed assicurare la sua felicità.

Negava Epicuro l' esistenza di un Dio, di una intelligenza morale suprema, di un creatore del mondo.

Se la divinità esistesse, dicea quel filosofo, ella sarebbe per se medesima

l'ente più perfetto e più felice; ma allora non avrebbe potuto avere veruna ragion sufficiente per determinarsi a creare il mondo; siffatta occupazione avrebbe interrotta la sua beatitudine; che se in vece l'avesse accresciuta, allora Dio avrebbe dovuto applicarvisi da tutta l' eternità. Ma il mondo ebbe un principio.

Oltr' a ciò, l' universo è, come lo spazio, infinito e non misurabile. È fuor de' limiti del nostro intendimento che l' universo abbia avuto origine da un ente diverso di lui; dall' altra parte, un ente sommamente buono non potrebb' essere il creatore del mondo, qual è quel che vediamo, perchè avrebbe dovuto toglierne tutto ciò che è inutile e senza scopo, e risparmiare all' uomo quella quantità di mali che lo aggravano, ed a cui la sua stessa natura lo assoggetta per modo, che gli è impossibile di sottrarsene.

Finalmente Epicuro trattava da immaginarie le sagge intenzioni, che Socrate e i suoi discepoli diceano di vedere nella natura, e da cui conchiudevano l' esi-

stenza di un architetto di lei infinitamente saggio.

Non ignorava che la teleologia fosse una possente avversaria del suo sistema, e si vedea costretto di confessare che supponendo la realità di essa teleologia, il suo naturalismo non bastava a ispiegare il mondo fisico; quindi non esitava a dubitarne, trattarla da chimera, e riguardarla come una idea, che non può essere giustificata obbiettivamente dalla natura, dappoichè non incontrasi in verun corpo naturale.

L'occhio non è fatto intenzionalmente per vedere, l'orecchio per udire, le gambe per andare, la lingua per parlare.

Quello stesso Caso, da cui l'universo dipende, è cagione del meccanismo dell'uso degli organi e de' membri, che pare inteso verso uno scopo finale.

Certo è che Epicuro avea ragion di negare la realità obbiettiva della teleologia, giacchè non si può dimostrare; ma dall'altro lato si debbe gratitudine agli uomini illuminati come Socrate, e dopo esso ai platonici, agli stoici, ec., i quali

non riguardarono cotal giudizio sulle cause finali come una decisione autorevole; e che non confinarono nell'impero delle chimere una idea, che lo studio profondo della natura svolgeva, e rendeva sempre più chiara, perchè essi non ne potessero toccare, odorare nè assaporarne l'oggetto.

Noi veggiam oggi, giusta la critica fatta da Kant alla facoltà di giudicare, d'onde, sotto il rapporto della realità teleologica, proceda l'antagonismo, che si è propagato anche nella filosofia moderna. Ei fu cagione che l'atomismo andasse sempre di pari passo col deismo, senza poter essere rovesciato da nessuno degli argomenti presi dalla teleologia.

Ma sebbene Epicuro non ammettesse un Dio unico, intelligente, creatore, e regolatore, pur conoscea l'esistenza di alcune Divinità di più perfetta natura dell'uomo, che meritano perciò la sua venerazione, ancorchè esse non si servan di lui, e vivano in una beata indolenza.

Codeste Divinità provengon da atomi anch' esse, ma da atomi più dilicati, sì che differiscono dagli altri enti, e non sono come quelli esposte a soffrire. Sono antropomorfe. Il loro è corpo e non è corpo, carne e non carne, sangue e non sangue. Abitano gli intervalli dei corpi celesti, ove non sentono le intemperie delle stagioni, ove il cielo è sempre puro e sereno, ove son circondate da tutti gli oggetti piacevoli, senza che il piacere vi sia mai affievolito dal menomo disturbo, dalla menoma contrarietà. La esistenza loro è provata dalla credenza di tutti gli uomini, la quale debb'essere fondata giacchè è generale. Tutti gli uomini hanno l' idea di quelle Divinità, le considerano come enti superiori e perfetti, e attribuiscon loro beatitudine ed immortalità. È dunque impossibile che siffatte idee sieno del tutto chimeriche, e bisogna che l' intelletto ne sia la fonte.

Ma Cicerone ha lungamente dimostrata l' insufficienza di tutte le ragioni di Epicuro in sostegno del suo domma delle Divinità.

Anche della natura dell'anima ragionò quel filosofo, e le opinioni di lui sopra ciò tanto più meritano di trattenerci, quanto più egli, che pur non fu il primo a professare il materialismo, il sostenne meglio che i suoi predecessori, e contemporanei.

Egli distingueva due forze particolari, quella di sentire e di agire, e quella di pensare; son esse contenute in una stessa sostanza, ma differiscono nelle qualità e negli effetti.

Il petto è la sede del pensiero, e la sorgente delle inclinazioni e delle passioni. Il pensiero si compone di atomi più lievi, più ritondi, più lisci, e più mobili, e da ciò la rapidità e variabilità del corso delle idee. Al contrario la sensibilità è diffusa per tutto il corpo, composta di atomi rozzi, come gli elementi ond' è penetrata.

Gli atomi in origine non hanno facoltà di sentire, nè di pensare, ma queste facoltà risultano dalla combinazione di essi; ed è sì facile di capire che l' unione degli atomi tragga un tal risultamento, come

intendere che esseri viventi nascono dal fango, e che alimenti privi di vita convertansi in parti sensibili nel corpo dell' uomo o degli animali.

Benchè l' anima abbia una essenza più sottile del corpo, pure non è men materiale di lui: essa comincia con lui, non esisteva prima di lui, non sopravive a lui quando esso muore.

A sostegno di quest' asserzione Epicuro allegava i fatti sì ripetuti dappoi dai materialisti moderni, benchè nulla provino di ciò che vuolsi che dimostrino, e sono:

Poi che l' anima pone in moto il corpo, essa dee toccarlo, ed esser pure di natura materiale; il crescer suo e lo scemare van del paro al crescere ed allo scemare del corpo: quello che fortifica o indebolisce l' uno, fortifica o indebolisce l' altra egualmente: cessano il sentimento e 'l pensiero al momento in cui la composizione del corpo è distrutta; per conseguenza se l' anima ha la medesima essenza del corpo, debbe andar soggetta com'esso alle leggi della dissoluzione.

Impossibile in oltre giudicava Epicuro l' immortalità dell' anima, perchè non concepiva che due sì opposte sostanze, una mortal come il corpo, l' altra immortale come l' anima, potessero unirsi, e agir l' una su l' altra reciprocamente. Ed è questa tuttora la pietra d' inciampo di que' moderni filosofi, che ammettono una opposizione totale fra la materia e lo spirito.

La morale di Epicuro andava perfettamente d' accordo con la sua logica e psicologia.

Le sole sensazioni esprimono la verità; son esse per l' uomo l' unico mezzo di conoscere l' importanza di una cosa, secondo la quale si regola l' interesse pratico, che a questa si annette.

Il piacere prodotto dalle sensazioni è il sommo bene, e il dolore è il sommo male. Le cose, la cui sensazione non produce nè piacer nè dolore, sono indifferenti.

Epicuro fondava adunque la sua morale sopra un principio poco o nulla differente da quello della setta cirenaica:

diportati in modo che il piacere sia lo scopo di tutte le tue azioni.

Per bene applicare questo principio, conviene osservare il rapporto delle cose con lo stato presente e futuro dell'uomo. Quindi la morale è l'arte empirica di calcolar saggiamente le qualità buone o cattive di ogni cosa, e di regolare in conseguenza le proprie azioni.

Consigliava Epicuro la voluttà perchè solletica piacevolmente i sensi, e non può essere avvelenata nè da se, nè dalle sue conseguenze.

Ora, insegnando la sperienza che la voluttà pura e non mista di amarezza è sorella dell'uso moderato del piacere procurato dai sensi, insegnava egli stesso una saggia moderazione; interdiceva i piaceri, o accompagnati subito dal dolore, o seguiti necessariamente da esso, o che privano di un piacer maggiore, cui senz' essi potevasi giugnere.

Ei raccomandava eziandio l'attività, la benevolenza, e la fedeltà verso i suoi simili e lo stato, non che la soppressione delle inclinazioni ed affetti, come tante

virtù, che menano ad un piacer vivo e puro, e salvano dal dolore e dai disgusti.

Nè abborriva già il dolore senza restrizione veruna: esso era sempre un male a suo giudizio; ma ordinava di sopportarlo con calma e rassegnazione, quando la prudenza e la sapienza non bastassero a farlo evitare; ed anche di non fuggirlo, quando potesse giovare ad allontanare un dolore futuro, o a preparare il godimento di un piacere.

Epicuro poneva egli stesso in pratica le sue massime morali; ed è certamente una ingiustizia che siasi così spesso maltrattata la sua fama e la sua dottrina; ei vivevasi frugalmente in Atene entro un piccolo giardino, e par che fosse di un carattere tranquillo, dolce, e di facile contentatura. Sul finir de' suoi giorni fu in preda ai dolori acuti della pietra; ma gli antichi vantano la rassegnazione e il sangue freddo, con che quel sapiente sopportò i suoi mali.

Epicuro è altresì ragguardevole nella storia della filosofia, come difensore dell' indeterminatismo, ossia libero arbitrio,

e come nemico dichiarato del fatalismo, o vogliasi determinatismo.

Ben convenia che negasse il destino, se rovesciar non voleva egli stesso il suo sistema del Caso.

Fors' anco il sentimento di libertà, di cui l' uomo ha la coscienza interiore, gli somministrò un argomento inconfutabile in favore della sua dottrina, e lo indusse a progredir troppo lungi, e a trasformar gli atomi in tanti automati, facendoli entrare nella composizione dell' anima.

I suoi antagonisti gli opposero un raziocinio, cui non seppe rispondere, ed è questo: Qualsiasi cosa è vera, o falsa; quindi la proposizione seguente è altresì vera o falsa: Epicuro viverà ancora dimani: dunque, Epicuro vive o muore necessariamente domani; dunque, vi è qui determinatismo.

Trovossi Epicuro sì imbarazzato, che prese il partito di dubitare, e negò l'esattezza della proposizione, esponendosi così agli scherni de' suoi avversarj.

Egli ingannavasi in accordare alla na-

tura per se medesima quella libertà, di cui avea egli coscienza, distruggeva la necessità naturale, e sottoponeva il mondo ad un Caso creatore.

Gli avversarj suoi negavano veramente la libertà della natura, e vantaggiavano sopra lui, perchè, secondo i suoi principj metafisici, ei non poteva distinguer l'uomo come intelligenza, dall'uomo com'ente naturale, e nol riguardava che sotto quest'ultimo punto di vista.

Gli epicurei contribuirono in appresso a propagare il suo sistema, ma poco il migliorarono, e lo sfiguraron di molto. La maggior parte, e tra questi Lucrezio, presero a onorarne la parte teorica, nè mai si stancarono intorno agli elogi del fondatore della setta loro, che primo bandì dalla terra i pregiudizj, e sanò i mali che il timore dello sdegno degli Dii avea fino allora cagionato.

Essi alterarono sopra tutto la morale epicurea applicandola al commercio della vita. Molti fra loro dieronsi sfrenatamente alla voluttà, come se fosse la virtù insegnata da Epicuro. Le oscenità

ed il libertinaggio cui si abbandonarono i Greci ed i grandi di Roma negli ultimi secoli che precedettero la nascita di Gesù Cristo, possono attribuirsi alla falsa interpretazione delle massime epicuree, la qual si usava per giustificare una condotta, che altra regola non aveva fuorchè la sensualità, e il soddisfacimento di tutte le passioni.

I danni che seco trasse il sistema di Epicuro furon cagione dell' asprezza e del poco riguardo con che altre sette filosofiche lo combatterono, e particolarmente quelle degli stoici e degli accademici.

Durante il medio evo, davasi il nome di epicureo ad ogni eretico e ad ogni vizioso, e tal costume durò sino al tempo che Gassendi intraprese l'apologia di Epicuro.

Cap. XXI.

Della Setta Stoica.

Zenone.

I tentativi ingegnosi delle sette filosofiche da noi sin qui discorsi avean già prodotto molti sistemi sopra Dio, l'uomo, ed il mondo; ma nessuno potea pretendersi atto ad una applicazione generale. Il bisogno della verità facevasi dunque sempre sentire, e soddisfatto non era; perchè qualunque fosse la cura posta dai dommatici in uso nell' innalzare i loro edificj teorici, gli settici li rovesciavano fino da' fondamenti.

Zenone, nato a Cizio nell' isola di Cipro, uomo di genio vasto e di gran nobiltà d'animo, stabilissi in Atene per consacravisi agli studj filosofici, sia portato da un deciso gusto per questa scienza, sia in conseguenza di un naufragio, che tutto l'aver suo gli tolse; giacchè dapprima venuto era in codesta città per soli affari di commercio. Le opere di So-

crate cominciarono la iniziazione di lui ne' misteri della filosofia, donde risultò che le ricerche pratiche divennero per esso l'oggetto di un particolare interesse, ad onta di aver egli conosciuto molti partitanti della setta megarica, e principalmente Stilpone, e alcuni sofisti. Ma dall'altro lato i suoi rapporti con Stilpone, e co' platonici formanti allora una setta molto estesa, congiunti alla lettura del libro di Eraclito sulla Natura, non gli permisero di trascurare le speculazioni teoriche, a simiglianza de' discepoli di Socrate, d' Antistene, e di Aristippo. All' incontro vi si applicò con ardore, e intraprese principalmente a combinar insieme la logica, la fisica, e la morale, in modo da creare un sistema abbastanza perfetto per porre un termine alle controversie delle sette filosofiche dominanti, e per istabilire la verità e la virtù sopra basi solide, inaccessibili allo scetticismo.

Zenone suppose di trovare la verità sparsa in molti sistemi filosofici del suo tempo, benchè vi fosse mista all'errore;

e perciò credette di giugnere più sicuro al suo fine col divenire eclettico (1), facendo scelta di ciò che parevagli vero, e riempiendo poscia i vuoti, a norma de' suggerimenti del proprio ingegno, ovvero secondo la concatenazione delle idee. La filosofia pratica fu la sola ch'ei considerò e trattò sotto un punto di vista originale.

Stabilito in tal maniera il suo proprio sistema, che per così dire lo collocava frammezzo a tutte le altre sette, ei lo insegnò sotto i portici, luogo adorno dei quadri de' più celebri pittori, e ciò diede il nome di stoica alla scuola che vi stabilì.

L' eccellente suo carattere gli procurò la stima del popolo Ateniese. Giunto alla vecchiezza si tolse la vita da se, chi dice lasciandosi morir di fame, chi appendendosi ad un laccio; perchè, essendosi rotto un dito, la vita gli divenne un peso, di cui volle liberarsi. Gli si fecero esequie a spese del pubblico tesoro, e alzaronsi statue in onor suo.

(1) Cioè sceglitore di ciò che è migliore.

Anzi che conciliarsi con le altre sette, com' egli sperava, il suo sistema lo mise in rotta con tutte, ed ebbe a sostener contr' esse, e segnatamente contro gli epicurei, gli accademici, ed i pirronisti, vivi contrasti, che non cessarono nemmeno dopo la morte di lui, e continuarono sino all' estinzione della sua scuola.

Zenone, e i suoi successori (1) furon del numero di coloro, che primi cercarono di fissar l' idea che debbe annettersi alla voce filosofia; e di determinare l' oggetto ed i limiti della scienza.

Credevano arrivare a questa idea per

(1) I più celebri stoici dell' antichità sono: Cleante, d' Asso in Licia, autore del celebre inno sulla divinità; Crisippo, da Tarso, o da Soli in Cilicia, che viveva in Atene, ove studiò sotto Cleante, e per avventura fu egli che il più contribuì a formare e propagare il sistema della sua scuola; i numerosi suoi scritti versavano in gran parte sulla logica e la grammatica filosofica; Diogene da Seléucia, o da Babilonia, che fu inviato ambasciadore a Roma con Carneade e Critolao; Antipatro da Tarso; Crate, celebre grammatico e critico, che Attalo da Pergamo deputò presso i Romani; Panezio discepolo di Crate, il cui libro dei doveri servì molto a Cicerone; finalmente Possidonio d' Apamea, che gli antichi risguardavano come il più istruito ed eloquente degli stoici.

mezzo dell' analisi della virtù, ch' essi riguardavano qual sinonimo di perfezione; perchè la perfezione, di cui l' uomo è suscettibile sotto qual si voglia rapporto, pareva loro formare il solo ed unico oggetto della scienza filosofica.

Ma la perfezione dell' uomo si compone di tre cose: perfezione di pensiero, perfezione di conoscenza delle cose, e perfezione di azioni. Di là nascean per essi le tre parti della filosofia, logica, fisica, ed etica.

Tutte le definizioni, che gli stoici hanno dato della essenza e dello scopo della filosofia, si riferiscono alla loro analisi della virtù, quai sono le seguenti: la filosofia è l' arte di perfezionare le proprie idee; la filosofia è lo studio della virtù, ec. L' idea di virtù è quì presa nella sua maggiore estensione.

Gli stoici ritenevano come empiriche tutte le cognizioni, nessuna eccettuata.

Negavano assolutamente che vi fosse la menoma differenza tra la materia, e ciò che non è materia.

Benchè considerassero l' anima come

una sostanza a parte, e separata dal corpo, tuttavia la credevano materiale. Le accordavano una semplice suscettibilità (1) alle impressioni, la quale essi chiamavano immaginazione in tutta l'ampiezza del significato, e la dicevano sorgente delle idee, le quali risultano dalla traccia lasciata dalle impressioni reali.

L' anima nell' imparare a conoscere un oggetto, è puramente passiva; è una sostanza materiale, sulla quale l' oggetto si scolpisce per l'intromissione de' sensi, e così produce una immagine.

Quando col tempo una certa somma di immagini si è ammassata nell' anima, ne risulta ciò che chiamasi sperienza, e da questa trae l' anima di poi varie idee generali, classificando le particolari per via di comparazione, combinazione, analogia, opposizione, e trasposizione.

Quelle tra codeste idee generali, rispetto alle quali tutti gli uomini si ac-

(1) *Ricettività* dice il testo: ma questa parola parmi non abbastanza accettata nè conosciuta nella lingua nostra per averla ad usare. (*Il Trad.*)

cordano, sono vere ed indubitabili, e le differenze che ne presentano le opinioni non tanto dipendono da esse stesse, quanto dall' applicazione che se ne fa ad oggetti e casi particolari.

Siccome ai tempi di Zenone e de' suoi discepoli, i filosofi studiavano specialmente la natura delle facoltà intellettuali, sulla quale le sette scettica, megarica, ed accademica accumulavano ogni dì più le sottigliezze, così la teoria degli stoici fu vivamente assalita, e i partigiani di questa scuola ebber poscia a modificarla, interpretarla differentemente, e assottigliarla, onde porla in salvo dagli attacchi dello scetticismo.

Dacchè le sette megarica, accademica, e pirronica combattean sì aspramente la certezza delle nozioni acquistate dall' uomo, gli stoici si affaticarono tanto più a indagar le prove di tal certezza, quanto lor maggiormente importava di introdurre un dommatismo solido in filosofia.

Ei ragionarono del tenor seguente: l' anima acconsente ad alcune proposizioni, ad altre no, e ad altre imperfet-

tamente; vi sono adunque proposizioni certe, e proposizioni dubbiose; la causa prossima del consenso sta bensì nelle idee prodotte dalle impressioni sui sensi; ma non sono esclusivamente esse che lo determinano; perchè è pur sottoposto all' arbitrio dell' anima, la qual si decide a darlo o a rifiutarlo, secondo le sue leggi particolari.

Il total rifiuto di consenso, ossia lo scetticismo, è impossibile: dunque tutte le proposizioni non sono dubbiose, ma ve n' ha puranco di certe. Diffatto la sensazione strascina seco l' evidenza immediata ed incontrastabile, di modo che sforza per ciò stesso il consenso.

Le azioni volontarie degli animali suppongono nelle idee, secondo le quali agiscono, una evidenza che trae necessariamente il consenso; e non puossi formare una idea della vera moralità, ove si ricusi di riconoscere questa evidenza, e di accettarla.

Il sentimento, in virtù del quale l'anima acconsente o no ad una proposizione, è altresì la pietra di paragone della verità e dell' errore.

Gli stoici distinguevano tutte le sensazioni, immagini, ed idee, in verisimili, ed inverisimili, e in quelle che non si vorrebbero accettare, senza tuttavia poterle rifiutare.

Le verisimili si dividon anche secondo che son vere, false, vere e false, o nè false nè vere.

La verità definivano essi concordanza reale del soggetto co' suoi attributi, ovvero realità cui qualche cosa è opposta.

La prima definizione ha il difetto di offrire un circolo vizioso, e la seconda quello di non avere riguardo alla diversità tra l'esistenza astratta, e la fisica.

Ciò ch' ei chiamavano al tempo stesso vero e falso, non è vero che in parte: la denominazione non valeva; e quanto a ciò che non è nè vero nè falso, intendevano dire che le idee generali sono negative; asserzione del tutto erronea.

Le immagini vere sono, o non sono concepite. Puonno aversi idee vere senza esser convinto della verità loro, e per conseguenza allora senza concepirle.

Per concepire bisogna 1.° che l' oggetto della idea esista realmente, e che abbia provocata questa idea; 2.° che l' idea si accordi perfettamente col suo oggetto, condizione senza la quale le è impossibile di acquistar l' evidenza e di forzare il consenso.

Zenone paragonava le diverse maniere praticate dalla mente rispetto ad una idea nuova coi diversi moti della mano verso un oggetto ch' essa vuol prendere o respingere.

La mano è piatta quando vi si mette qualche cosa (la mente riceve una impressione): curvasi intorno all' oggetto quando vuole appropriarselo (la mente dà un semi-consenso); essa chiudesi interamente quando vuole impadronirsi dell'oggetto (la mente concepisce).

Questo paragone può servire a spiegare la terminologia degli stoici e degli epicurei nella teoria loro della verità, della convinzione, e della evidenza, come la terminologia dal canto suo spiega il paragone.

La fisica degli stoici era un miscuglio

de' diversi più antichi sistemi, e non offre nel suo carattere altra particolarità: essi partivano dallo stesso principio degli altri sistemi dommatici; premettendo cioè che nulla produce nulla.

Crisippo diceva in favore di questa asserzione, che se si rifiuta cessa tosto di esservi nè verità nè errore. Un tal principio obbliga ad ammettere che esiste qualche cosa da tutta l'eternità; questa qualche cosa è la materia, e fuor della materia non esiste nulla.

La materia debbe sin dalla eternità avere la facoltà di agire e di soffrire, e bisogna in oltre che possegga le qualità della corporalità; cioè divisibilità ed estensione ne' tre sensi, lunghezza, larghezza, e densità.

L'estensione comprende anche la solidità.

La divisibilità non è infinita, perchè le ultime molecole non diventano atomi, e rimangono corpi.

Lo spazio e il tempo non hanno nulla di reale; e le idee che se ne ha spettano alla divisibilità della materia.

Avanti il principio del mondo gli elementi corpuscolari erano insieme confusi, e restarono in tale stato sino all' epoca in cui il principio attivo della materia svolse la sua attività e formò l'universo.

Il mezzo adoperato da questo principio per formare, è la trasformazione per mezzo del ravvicinamento e miscuglio de' corpuscoli elementari.

La materia è suscettibile di ricevere tal forma, in quanto è passiva, ed impressionabile dal principio attivo.

Nè questo è men corporeo della materia passiva; ed ha di proprio soltanto il moto che comunica alla parte passiva.

Zenone adottò l'opinione di Eraclitò essere il fuoco, non già quel rozzo elemento che con tal voce si accenna; ma un fuoco sottile ed etereo; e a ciò per avventura lo indusse la tenuità e la volatilità del fuoco, che il rendono atto a penetrar tutti i corpi, e per conseguenza a convertirsi negli altri elementi.

Il principio attivo della materia è dunque la causa del mondo, o la Divinità.

Esso ha vita, sentimento, e pensiero, giacchè genera nell' universo gli enti che posseggono tai qualità; esso è la natura creatrice, conservatrice, e trasformatrice.

Dotato di ragione, le sue azioni tendono tutte ad uno scopo, e tutto produce giusta le leggi di un ordine sapientissimo.

Ne' suoi effetti esso manifestasi ora come semplice forma plastica, ed ora come forza pensante: quest' ultimo caso avviene quand' esso produce sostanze ragionevoli.

Tuttavia la Divinità degli stoici non era guidata da semplici idee astratte, ma agiva ancora secondo la tendenza che la materia possiede sin da tutta l'eternità a produrre certe forme.

In tal caso la Divinità non facea che sviluppare questa originale disposizione col dare un moto regolare, ovvero classificar gli elementi in modo che ne risultasse un tutto armonico.

Il sistema degli stoici presentava pertanto il complesso del mondo in più maniere. 1.° Esso è generalmente il tutto, ma avviluppato dal vuoto. In questo senso

il mondo è una materia formata, penetrata dalla Divinità, e Dio non differisce dall' universo. 2.° È il complesso delle cose formate, considerate isolatamente. Allora *Dio* è causa, conservatore, e regolator della forma, o in altri termini è l'anima del mondo.

Del resto, gli stoici, a simiglianza de' seguaci di Socrate, provavano l'esistenza di una Divinità intelligente con ragioni tratte dalla teleologia. Vivi contrasti ebbero a sostenere con gli Epicurei e con gli accademici intorno la loro teològia razionale.

Essi tolsero parimenti da Eraclito la spiegazione della maniera con la quale il fuoco produce gli altri elementi, e la infinita diversità che si osserva nel mondo fisico; cercarono però di rinforzarla di novelle prove.

Il fuoco, ossia il principio attivo, è per se medesimo suscettibile di prendere ogni sorta di forme.

Secondo gli uni esso divenne da principio acqua, e second' altri aria, il qual elemento comprendeva i semi delle cose;

dall' acqua nacque la terra, e il miscuglio del fuoco primitivo con l' uno o l'altro elemento produsse il fuoco elementare, che occupa le alte regioni, e che forma il firmamento.

Codesto sviluppo degli elementi accade in virtù di leggi fisiche necessarie, fondate sull' essenza della materia.

Per effetto delle stesse leggi, a capo di un tempo determinato, il fuoco debbe consumare ogn' altro elemento; ma dopo questo incendio generale, le leggi che lo avranno determinato faranno rinascere un nuovo mondo.

Ma siffatte idee sulla causa fisica dell' universo conducendo inevitabilmente all' ammissione di un cieco e necessario destino, gli stoici professanti questo domma cadevano in bizzarrissime contraddizioni quando volean conciliarlo colla idea di un Dio intelligente, che per altre ragioni ammettevano, e con la intima coscienza che l'uomo ha della sua libertà, non che infine colla loro pratica filosofia.

Pertanto, onde cercare almen di velarle, supponevano una distinzione tra

gli avvenimenti necessari e gli accidentali, e in tal guisa volevano conciliare il destino con l'esistenza di una intelligenza suprema, e con la libertà dell'uomo.

Essi derivavano l' anima dell' uomo e degli animali da quella del mondo.

La prima è ragionevole e le altre sono prive di ragione, perchè il principio della prima è più puro che quel delle altre.

Il pensiero forma la più nobil parte dell'anima, le sue modificazioni producono tutte le altre facoltà di quest'anima, comprese quelle che non son ragionevoli e che presentano un diffetto di ragione, perchè l'influenza del corpo impedisce l'anima di agir sovr' essa, o perchè quest' anima forma un giudizio falso.

Gli stoici ponevano la sede dell'anima, nel cuore, probabilmente perchè non distinguevano le azioni ragionevoli da quelle che nol sono, e perchè la region del cuore è il punto in cui le azioni morali si fanno sentire primitivamente, e con maggiore vivacità.

Al pari dell' anima del mondo, quelle dell' uomo e degli animali son materiali, e peribili.

Le ragioni allegate dagli stoici in sostegno del loro materialismo sono anche più insignificanti di quelle degli epicurei; come per esempio la rassomiglianza de' figli co' padri loro, la simultaneità de' dolori del corpo e dell' anima, ec. Non tutti però si accordavano nelle opinioni intorno la mortalità dell' anima, ritardandola alcuni sino all' abbruciamento generale del mondo, ed altri sperandone l' immortalità, ma senza stabilir nulla sulla speranza concepitane.

La morale degli stoici accordavasi alla fisica loro. Facean capo ai caratteri naturali del volere dell' uomo, e delle sue primitive manifestazioni.

Le sensazioni, che l' uomo riceve dagli oggetti, agiscono sull' appetito concupiscibile, ed eccitano, se l' oggetto sembri utile, una tendenza verso lui, o invece un allontanamento, ove paia nocevole.

Il primo di questi movimenti approvato dalle ragione fa nascere il desiderio: il secondo, unito alla disapprovazione della ragione, produce l' avversione.

Codesto approvare o disapprovare di-

pendono dalla ragione: il desiderio e l'avversione sono in poter dell'uomo, e niente il forza nè all'un nè all'altra.

Primo e principale di tutti i desiderj dell'uomo è l'amor di se stesso, il qual però non pensa che alla conservazione della vita animale e della ragione, non che al conseguimento di mezzi propri ad ottener questo fine.

Gli stoici chiamavan piacevoli alla natura tutti gli oggetti che sono indispensabili per soddisfare questo amor di se stesso, e ripugnanti alla natura tutti quelli che oppongonsi all'egoismo, o che anche il distruggono.

Perciò dividevan le cose giusta l'importanza loro per l'uomo, in buone, cattive, e indifferenti; le buone son sempre utili, le cattive sempre nocevoli, e le indifferenti nè utili nè nocevoli.

Segue da questa spiegazione che nulla è realmente buono come la virtù, perch'ella è costantemente utile, e nulla è realmente cattivo come il vizio, perchè nuoce costantemente.

Ma il bene e il male non potrebbero

essere nelle cose, che non dipendono dall' uomo, perchè allora la morale cesserebbe d' essere necessaria: trovansi dunque in quelle che sono del tutto in poter suo, vale a dire, nelle sue azioni libere.

Il corpo, in conseguenza, i suoi diversi stati fisici, e i suoi rapporti esteriori, di cui l'uomo non è padrone, sono anch' esse cose indifferenti.

Dee dunque il saggio cercar di basare la sua felicità, non già sopr' esse, ma sopra ciò di cui senza restrizione egli è padrone.

E siccome i desideri dell' uomo dirigono le azioni di lui, che debbono venir sottoposte all' approvare o disapprovare dell'anima, quando si tratta di determinarne o l'utile o il danno, così bisogna lasciare che la ragione decida del bene e del male.

I sensi adunque non possono appropriarsi la menoma deliberazione in ciò; e il piacere e il dolore sono sì debil pietra di paragone del bene e del male, che vengono anzi posti nella classe delle cose indifferenti.

Premesse queste idee sul bene e sul male, gli stoici prescrissero la seguente massima di morale: *opera sempre nel modo che conviene veramente alla natura*: abbi pertanto di mira in tutte le azioni ciò che assolutamente e costantemente è utile, perchè questo solo convien veramente alla natura; ed una azione prende il carattere di onesta allora solo che corrisponde a questa idea del bene; schiva al contrario ciò che nuoce assolutamente e sempre, perchè esso non conviene alla natura: ed una azione porta il il carattere di turpitudine quando corrisponde a questa idea del male; tutte le altre cose, sulle quali tu puoi liberamente dirigere le tue azioni, considerale come beni illusorj, se non sono assolutamente e costantemente utili, e come mali illusorj, quando nè sempre, nè assolutamente nuociano; le cose poste in questi due ultimi casi ti sieno indifferenti, e riguardale con quella placida e dignitosa apatia che conviene al sapiente.

Nel numero delle cose indifferenti gli stoici ponevano tutto ciò che spetta allo

stato del corpo, il piacere, il dolore, il godimento della prosperità, la privazione di essa, il punto d' onore, ec.

Per imprimere alle azioni libere il carattere dell' onestà morale, bisogna necessariamente conoscer bene i principj, nei quali debbesi regolar la condotta, onde operar sempre in una maniera conforme alla natura ed alla dignità dell' uomo, e bisogna acquistare con l' abitudine la capacita di osservare inviolabilmente quei principj.

Colui, che unisce in se le due condizioni, opera conformemente alla natura, è un sapiente, ha virtù; colui, che manca dell' una o dell' altra, opera con una ragione imperfetta o pervertita, è un pazzo, è un vizioso.

La virtù esige: 1.° sagacità, o conoscenza di ciò che è buono, cattivo, o indifferente, perchè da essa procede quella dei doveri. 2.°. Perseveranza, o qualità di ubbidire invariabilmente alle leggi della ragione, di non temere altra cosa che la vergogna morale, e di soffrire con rassegnazione ciò che si ha a

soffrire. 3.° Giustizia, o ferma risoluzione di dare ad ognuno quello che gli è dovuto 4.° Finalmente moderazione, ossia la massima di non scegliere e di non evitare che quello che debbesi effettivamente evitare e scegliere.

Ma queste quattro qualità del sapiente sono le parti di una sola e stessa virtù, perchè la virtù è unica. I loro contrarj sono le qualità dello stolto: mancanza di sagacità, incostanza, ingiustizia, ed immoderazione: e son le parti dello stesso vizio, perchè anche il vizio è unico.

L' uomo debb' essere o savio o stolto; giacchè, possedesse pur anco quelle che chiamansi virtù particolari, non è meno stolto, non possedendo la intera virtù.

Tutte le azioni libere, ove possano essere determinate dalle leggi della ragione, sono virtuose o viziose; la loro importanza morale non è suscettibile di gradazione, ed hanno tutte lo stesso valore o lo stesso diffetto.

Avendo la sola virtù il vero bene per fine, sola essa procura la felicità reale;

e tendendo il sol vizio al male assoluto, sol esso rende infelice.

Quindi il savio solo è felice per la semplice coscienza della eccellenza dell' esser suo; non è meno re perch' egli vesta gli stracci della miseria: gode della propria sua stima, benchè coperto d' obbrobrio e d' infamia da' suoi concittadini: infine la sua felicità eguaglia quella degli stessi Dii, quand' anche sia in preda ad atroci dolori.

Lo stolto all' incontro è infelice per la coscienza della imperfezione dell' esser suo: vestito di regia porpora, egli è un miserabile onorato da proteste di stima de' suoi concittadini: se medesimo sprezza: il piacere non lo soddisfa mai, e non può sofferir il dolore con rassegnazione.

I desiderj sono la guida delle azioni degli uomini, e il savio non ha mestier di reprimerli sin che rimangono chiusi ne' limiti convenevoli alla natura ed alla dignità della ragione.

Tai desiderj sono: 1.° la volontà o la tendenza ragionevole verso un bene qu



turo; 2.° la prudenza, o l' allontanamento ragionevole di un male avvenire; 3.° l' allegria o il godimento ragionevole di un bene futuro.

Quando essi degenerano, o passano i limiti della ragione, divengon passioni, che il savio dee fuggire, e all' impeto delle quali solamente lo stolto si abbandona.

Quindi una opinione erronea di un bene futuro produce il desiderio ardente: quella di un ben presente genera la gioja smodata: quella di un male attuale, il dolore: e quella di un male avvenire, il timore.

Quando l' uom si abbandona senza freno a queste passioni, esse immergon l' animo in uno stato di malattia e di debolezza, che rende incurabile la stoltezza.

Lo stoicismo fra tutti i sistemi greci fu quello che i Romani più volentieri adottarono, quando cominciaron gustare la filosofia, ed è forse il solo cui dessero qualche sviluppo. Il tempo vi portò altre modificazioni che furono conseguenza



sì delle imperfezioni ch' esso presentava nella sua parte teorica, come della severità delle sue sentenze morali, che l'uomo, qual è, non può mai soddisfare: non che finalmente delle discussioni che sorsero tra le altre scuole filosofiche e gli stoici moderni.

Epitteto, Seneca, ed Antonino sono tra questi ultimi i più celebri, rendendosi singolari nella maniera che tennero nella filosofia pratica, e nel non trascurare del tutto le ricerche teoriche, e sopra tutto le dialettiche, che riguardarono più come oggetti di conoscenza puramente istorica, che come materie degne di molta attenzione.

Seneca stesso, che tanto amava la fisica, diessi preferibilmente alla filosofia pratica.

Nessuno di questi stoici ebbe quel gusto per le speculazioni, che mostrarono gli antichi settarj di Zenone, i quali fatti breccia de' strali vibrati dai partitanti delle scuole accademica, peripatetica, e pirronica, che gli attaccavano con la dialettica, non potean respinger

gli attacchi degli avversarj, fuorchè adoperando le loro armi.

Seneca ed Antonino eran uomini di stato, cui non importavano gli interessi particolari d' una setta filosofica.

La dottrina che insegnavano gli antichi stoici non potea venire accolta, se non in quanto cercavan difenderla contro le gelose pretensioni delle altre; perciò furono obbligati di disputare continuamente, e i loro immediati seguaci dovettero adottare quel tuono polemico.

Seneca ed Antonino non ispregiavano la metafisica, nè misero la dialettica fra l' arti inutili; anzi il primo di essi ci prova in varj passi delle sue opere, che egli credeva la dialettica utilissima a dar piega e sicurezza all'ingegno. Ma entrambi rimproveravano altamente ai loro predecessori di avervi perduto intorno troppo tempo e troppe cure, di aver per essa negletto lo scopo principale della filosofia che è quello di formare il carattere morale, e di aver più tosto tardato i progressi della scienza, che contribuito a perfezionarla.

Epitteto stesso, benchè insegnasse pubblicamente filosofia, e lungi dallo spregiare l'util reale della dialettica prendesse a farne risaltare i vantaggi, tuttavia insisteva sull' inconveniente di valersene esclusivamente, e di rimoversi così dal vero fine della filosofia, che è di meditare sulla essenza della virtù e di renderne più facile l' esercizio.

Gli stoici moderni non isfoggiavano quella pedanteria sì sovente affettata dai loro predecessori, cui fruttò i sarcasmi delle sette rivali. Prendevano anche dagli altri sistemi ciò che lor parea vero, utile, e proprio a condurre al grande scopo della filosofia. Locchè fecero specialmente rispetto alle speculazioni teoriche. Lo spirito di partito non dirigeva la loro condotta, e non li acciecava sulla insufficienza delle ragioni allegate in favore di tale o tal altra proposizione del loro sistema. In fisica, si allontanarono considerevolmente dai primi stoici, di cui rigettarono molte ipotesi e spiegazioni, e inclinarono più di tutto ora alla dottrina di Platone, ora a quella

di Epicuro, ec. In generale, la loro maniera di ragionare sui problemi filosofici avea per carattere una modestia pacata, che isdegnava tutte le sottigliezze inutili, e tutte le logomachie. Faceano prova di una convinzione intima per ciò solo che concerne la parte pratica dello stoicismo, benchè ne diminuissero di molto il rigor de' principj, avuto riguardo alla debolezza umana. Collegarono anche la morale con la religione più che gli antichi stoici. Sebbene ammettessero che la ragione è l'unica sorgente de' doveri, pure adoperavano maggiormente l'idea di Dio, come uno stimolo a più osservare le massime della morale.

Le meditazioni su questa scienza, e la considerazione della vita umana nei suoi rapporti co' doveri morali, dovettero a poco a poco condurre ad idee più chiare sopra Dio, e indurre a combinarle più intimamente con la morale.

È vero che gli antichi stoici aveano molto raffinato sulla causa prima del mondo, e sui rapporti di questo alla sua causa: avean del paro applicato i risul-

menti delle loro speculazioni alla critica della religion popolare; ma siccome studiarono l' idea di Dio indipendentemente dalla morale, le difficoltà dialettiche, che lo spirito teorico doveva allora incontrare, impedirono che potessero purificar questa idea, la quale rimase del tutto sterile quanto alla pratica.

Gli stoici moderni furon dunque i primi che ebbero il merito di unire la religione e la morale; e questa unione somministrava loro motivi di consolazione, quando discutendo da una parte la dottrina della Provvidenza, e dall'altra quella del libero arbitrio, videro promuoversi dubbj che essi non potean risolvere.

Finalmente si distinsero ancora dai discepoli di Zenone con l' ammissione del domma della immortalità dell'anima. Non si può asserire che Seneca ne fosse convinto, ma per lo meno ei cercava nella natura dell' anima le ragioni per conchiuderne astrattamente la verità: vi prestava una fede che fondavasi sul sentimento: trovava questa credenza con-

solatrice nella disgrazia e nelle avversità; se talvolta la speranza di un più felice avvenire parevagli un sogno, ei la riguardava almeno come un bel sogno, di cui amava pascere l'immaginazione e che volentièri partecipava a coloro ch'ei volea consolare.

Ancor meno certi noi siamo che Epitteto ed Antonino credessero all'immortalità dell'anima, ma non abbiamo ragion veruna che ci induca ad apprestar loro un sentimento opposto.

All'incontro ubbidivano al precetto morale di attendere con rassegnazione ciò che può essere o non essere al di là della tomba, e l'opinione che avevano sulla natura morale di Dio, e su' suoi rapporti con l'uomo, li assicurava che la sorte loro preparata dopo la morte non dovea nulla avere di spaventoso. Ond'è che raccomandavano di riguardare i beni ed i mali apparenti della vita, non che la morte, con la più alta indifferenza, non dovendo il savio temer nulla, anche nel supposto che la cessazion della vita portasse con se la total distruzione del suo individuo.

—

Cap. XXII.

Setta Accademica.

Platone.

Di tutti i discepoli di Socrate quegli che nella storia della filosofia merita maggiore attenzione è senza dubbio Platone, non essendovi confronto fra l' influenza che la sua dottrina esercitò sulla posterità, e quella degli altri sistemi filosofici. Ei nacque il terzo anno dell' ottantesima settima Olimpiade. La natura il dotò di tutte le qualità di un genio superiore, d' una immaginazione ardita e creatrice, d' un giudizio solido e penetrante, e di un ingegno infaticabile, e diègli anche un cuor nobile e benevolo, un gusto squisito per sentir tutto ciò che è veramente buono, bello, e grande, ed una non comune energia, che lo spingeva ad eccitare eguali sentimenti presso i suoi contemporanei, onde assicurare la felicità loro, e fondar per tal modo la sua riputazione sovra basi irre-

attestato dalla sperienza. Platone all' incontro fu al tempo stesso un filosofo dotto. Ei sentì molto presto l' importanza della teoria speculativa: conobbe che la filosofia pratica perde molti vantaggi, quando i principj della filosofia teorica sono ancora mal fondati ed incerti. Da ciò provenne quello zelo ardente col quale ei fece andar innanzi questi due rami della scienza.

Ma le lezioni di Socrate gli avevano ispirato un amor troppo puro della verità, e troppo profondamente era impresso nel cuor suo il sentimento della virtù, perchè potessero soddisfarlo e trattenerlo la dialettica ed il sistema dell' egoismo pratico.

Lo studio delle opinioni degli antichi filosofi, particolarmente d' Eraclito, d' Empedocle, de' partigiani della setta eleatica, e così pur de' sofisti, lo condusse al risultato che i principj della conoscenza delle cose debbono risiedere nell' intelletto umano, e che la scoperta del segreto della filosofia dipende dalla chiarezza, con la quale si concepisce

non solo la differenza che è tra le cognizioni fisse e le opinioni variabili, ma sì ancora la causa di tal differenza.

Sembra che anche le matematiche lo abbiano rinforzato nella idea della importanza ch' egli dava a questa distinzione, che fu il principale oggetto delle sue indagini; epperò consigliava di prepararsi allo studio della filosofia con quello delle matematiche.

La piega che presero le sue speculazioni, e le cause che loro la impressero, spiegano egualmente l' entusiasmo che pose a penetrare i misteri del sistema di Pitagora, il qual parimenti tendeva a fissare i principj scientifici, e posava sopra idee matematiche.

Platone trattò particolarmente la morale sotto il punto di vista scientifico, e non soltanto popolare come Socrate; si sforzò di congiungerla alla sua metafisica teoretica; e quanto all' introdurre fra il popolo quella morale, ei pensava non doversi avere unicamente in vista il perfezionamento degli individui, dacchè la depravazion de' costumi era divenuta

troppo generale, e avea messo troppo alte radici, perchè un tal metodo potesse molto fruttare.

Assegnò per iscopo della filosofia l'attaccare il male alla fonte, e il correggere i vizj della costituzione degli stati, sì che la politica venisse a stabilirsi sulle basi della morale. Ond'è che la maggior parte de' suoi scritti pratici, e più istruttivi, si aggirano sulla politica e la legislazione.

Fors' anco volendo realizzare in ciò i suoi progetti, ricordavasi de' tentativi della società di Pitagora, i cui progressi, felici in origine, e le tracce ancor sussistenti avean potuto fargli concepire la lusinghiera speranza, che i suoi proprj progetti sarebbero coronati di buon successo.

Rifiutò, non senza fine, tutte le cariche pubbliche, offertegli in Atene sua patria, perchè le sue massime erano incompatibili con la oclocrazia, (1) cui per altro non voleva diventare infedele.

(1) Governo della plebe.

Può darsi che la trista necessità di rimanersi inattivo in uno stato libero, a cagione della depravazione della costituzione, delle leggi, e dei cittadini, gli abbia suggerito l'idea di esporre il progetto di più perfetta repubblica, e di leggi migliori. Ma altra cagione assai più vi contribuì, e furono le osservazioni sui varj stati, ch'ei raccolse ne' suoi viaggi, i tre soggiorni ch' ei fece alla corte di Dionisio tiranno di Siracusa, e la corrispondenza ch' ei tenne co' pitagorici, che ancora non obbliavano il sistema politico del loro fondatore.

Morì Platone in Atene ad un convito nuziale il prim' anno della centottava Olimpiade, e il giorno stesso della sua nascita. Il suo corpo venne deposto nel Ceramico poco distante dall' Accademia, dove aveva insegnato. Gli Ateniesi gli alzarono un mausoleo, che Pausania potè vedere il second' anno della nostr' era.

Quand'anche la filosofia di Platone non avesse preso i caratteri del socratismo nella scuola di Socrate stesso, l' uso adottato

a quell' epoca le avrebbe pur dato una piega dialettica. Non solo insegnavasi allora la scienza sotto forma di dialoghi, ma ciascuno eziandio, dandosi alla ricerca di qualche oggetto filosofico, affettava lo stesso andamento, e spiegava i suoi principj a mano a mano che vi era condotto dal mutuo cangiar delle idee.

Soltanto più tardi, e al tempo d' Aristotele, si introdusse l' uso di raccogliere le teorie speculative in un vero corpo di dottrina; perchè essendo a que' giorni già molto ragguardevole la somma delle cognizioni filosofiche, coloro che le possedevano trovaron bene di divenir veramente dommatici, di restar passivi come i loro uditori, e di ristringersi ad istruirli, laddove questi dianzi filosofavano in comunione col maestro.

Platone adunque scelse il dialogo per le sue lezioni a voce e pe' suoi scritti, ma in questi non vi si assoggettò con tanto rigore, quanto alcuni partigiani di Socrate, che nei loro affettavano l' ordine e il tono della conversazione ordinaria.

Nessuno presso gli antichi lo agguagliò

nell' arte di dialogare (giacchè Luciano non iscrisse sulla filosofia speculativa), e fra i moderni pochissimi gli andaron vicini.

Avvi però differenza tra le varie sue produzioni, secondo l' importanza delle materie e della forma. In alcune gli interlocutori annojano con una pesante prolissità, e sono inutili parlatori e chieditori: spesso il dialogo vi è confuso, ed oggi sopra tutto è facile di sbagliarne lo scopo e di perdere il fil del discorso. La chiarezza delle idee pare talvolta sagrificata all' eleganza ed alla bellezza artifiziale delle forme oratorie.

Chi ammira in ogni cosa Platone come filosofo dialoghista, non ha scorsi tutti i suoi dialoghi, o non li ha letti senza prevenzione.

Comunque sia, non si può contrastargli il merito di esser classico, sì pel metodo socratico ch' egli ha esposto nella più seducente sua semplicità, come ancora per il genere stesso di dialogo filosofico.

Si è dubitato che Platone avesse in idea di ridurre la filosofia in un tutto

sistematico, o che avesse almeno questo fine ne' suoi scritti; e i dubbj che se n'ebbero sono sostenuti da molte ragioni assai speciose. Ma può ben essere che si abbiano sopra certi oggetti nozioni sistematiche, val a dire annodate e coordinate, senza per altro che sieno disposte secondo le regole della forma sistematica esteriore.

La sostanza si è che vi sia una idea principale, intorno cui le altre si aggruppino e si congiungano, e che servir possa a dar loro un aspetto complessivo, nel supposto che si volesse rivestirle di una forma sistematica. Ora si dee convenire che tale è il caso delle dottrine di Platone.

Riferiva Platone tutte le sue ricerche all' idea ch' egli aveva della filosofia, la quale era per lui la scienza di ciò che vi ha di fisso e di invariabile nelle cose, per conseguenza di ciò che è l' oggetto delle facoltà intellettuali.

È vero che non molto esattamente assegnò egli i confini della filosofia, e molto meno pensò a perfezionarne l'edi

fizio. Fermossi anzi alle idee generali, rispetto alla determinazione de' rami partcolari della scienza.

Malgrado ciò bisogna confessare ch' egli era partito da un punto di vista molto esteso per figurarsi la filosofia come una scienza a parte, i termini della quale sono rettamente precisati dalla natura de' lavori che l' occupano, e dello scopo a cui tende.

Altronde i suoi dialoghi non hanno tutti la stessa importanza, quando trattasi di conoscere la sua filosofia come costituente un sistema distinto e separato. Le opinioni, che gli sono proprie trovansi consegnate in quelli ch'ei scrisse verso la fine della sua vita, de' quali ci è più nota la data.

I dommi contenuti in que' dialoghi son dunque i soli che possono riguardarsi come le idee vere di Platone, anche allora che sono in contraddizione con quelli contenuti ne' scritti più antichi.

. A dir vero non sempre si arriva a saper con certezza qual sia l' interlocutore, che esponga la sua teoria; ma ciò

non riesce difficile nel maggior numero, e rispetto a tutti gli altri vi si giugne con molta probabilità, sol che riguardisi o al tono che tiene, ed alla concordar delle idee con quelle che si sa esser le sue, o alla testimonianza degli antichi, e massimamente di Aristotele.

Quando il dialogo si aggira sopra una discussione polemica senza conseguenze, la persona di Platone vi è indifferente; onde puossi con ragione conchiudere ch'ei non volle ivi pronunziare la sua opinione.

Si ha dunque il diritto di dire ch'egli avesse l'idea di un sistema complessivo di filosofia, e non si giudica contro il vero contenuto delle sue opere, supponendo che i suoi dommi principali potevano essere in armonia con codesta idea, e sistematicamente riuniti con la scorta di lei.

L'ardente immaginazione di Platone dà una spiegazione soddisfacente del frequente uso ch'ei fece de' tropi, delle comparazioni, delle tradizioni istoriche, e delle favole, per valersene d' intro-

duzione a' suoi dialoghi, o anche per rischiarire alcuni de' suoi ragionamenti. Avrebbesi anzi a far maraviglia se non se ne incontrassèro nelle opere d'un uomo, che erasi dedicato alla filosofia dopo avere abbandonata la poesia, e che trovava la lingua del suo tempo troppo scarsa, troppo mal sicura, e in certo modo troppo materiale, per dipingere il suo mondo ideale in nobile e filosofica prosa.

Le intenzioni che diressero Platone come filosofo e come scrittore sembrano oltr' a ciò dargli diritto a combinare in tal guisa il ragionamento con uno stile figurato e mitologico. I suoi dialoghi dovean essere drammatici: non potea dunque far meglio che di appoggiarli a fatti storici, ond' è che spesso partiva da antiche tradizioni, che appartenevano alla forma e non al contenuto del dialogo. Egli talvolta non altro voleva che facilitare la concezione di una serie di idee astratte, rivestendole così di una figura, e ponendo in opera l'immaginazione. Tali figure contornano in mano sua la forma e la materia stessa del discorso.

Finalmente si valea della favola in que' luoghi dove i ragionamenti non son veramente che favole o ipotesi, quando trattavasi di oggetti non sottoponibili alla sperienza, quando all'ingegno mancava una solida base ove posarsi, quando in somma l'immaginazione smarrivasi per lo spazio sull'ali di lievi sogni. Allora le favole suppliscono al raziocinio, e sono le vere idee di Platone, e non si ha a considerarle soltanto come frutti di una fantasia, che si compiace a spogliar le grazie de' loro ornamenti per velarne la nuda verità.

Tali son tutte quelle che hanno per oggetto l'anima preesistente fra i buoni demoni, la sua caduta, lo stato suo dopo morte, ec.

Persino la repubblica di Platone non puossi nel fondo riguardare che come un apologo destinato a porre in vista la virtù dell'uomo; e tal forse sarebbesi ognor creduta, se Platone nello svolgerla non avesse obbliato il suo fine principale, se non avesse confuso la sua favolosa repubblica con una repub-

blica reale, applicabile all' umano genere, qual dovrebb' essere, ma non qual è.

Egli è, per dir vero, un problema storico a saper se Platone prendesse in serio tutte codeste favole e se ne servisse come elementi necessarj a riempier que' vuoti, ch' ei non sapea togliere col raziocinio, o se le riguardasse egli stesso per frutti della sua immaginazione, cui nè più nè meno pregiasse di quel che ragionevolmente si meritino; quest'ultimo sentimento par che sia il più verisimile.

La più originale dottrina di Platone, ossia quella delle idee, è sì intimamente unita a molte favole relative all' anima, che senz' esse non può sussistere.

Non è dunque credibile, che facendo la dottrina delle idee parte essenziale della sua filosofia esoterica (1) abbia egli da questa potuto allontanar del tutto le favole, tanto più che ciò era pure incompatibile con le disposizioni e la direzione particolare del suo genio.

Ma quando si tratta di ben determinare le vere idee ed i veri dommi di

(1) Cioè popolare, senza arcani.

Platone in tutta la loro evidenza, e di dar loro un giusto valore, senza esporsi a male intenderle, l'uso ordinario ch'ei fa de' tropi, comparazioni, tradizioni e favole, ci guida alla regola pratica di spogliare per quanto è possibile le sue opinioni dagli esterni loro ornamenti, e di riportare l'ambiguità delle sue espressioni ad un senso fisso, offerto dalla concatenazione nella qual si presentano.

Mirando Platone a sollevare la filosofia al rango delle scienze, dovea precisar maggiormente l'idea di scienza, massime dove la filosofia può esserne una. Conobbe che l'intendimento umano si compone di due parti diverse, una delle quali è unita alla coscienza della variabilità, e della incidenza, e l'altra in vece ha il carattere della necessità e della invariabilità. Tale scoperta dovette tosto condurlo a conchiudere che i principj della filosofia, ch'egli andava indagando, non possono trovarsi nel regno della intelligenza variabile, perocchè allora sarebbero troppo incerti, nè avrebbero giammai

autenticità; ma che esistono unicamente in quella parte dell' intendimento, che è invariabile e costantemente simile a se medesima. Escluse egli dunque dalla vera filosofia tutte le congetture, restringendola allo studio degli oggetti del sapere.

Dopo avere sì ben sentita la differenza immensa che è tra il congetturare e il sapere, era impossibile che Platone riguardasse la sperienza acquistata dai sensi come sorgente della filosofia scientifica.

Ciò che la sperienza offre all' ingegno non è cosa fissa, ma in uno stato continuo di variazione, e non può ammettere di sua natura che idee incerte, e congetture, che non ottengono il fine della filosofia.

D' altra parte osservò Platone nella coscienza di queste idee qualche cosa, che era evidentemente di carattere fisso e necessario. Per ispiegarne la possibilità e la realità fu dunque obbligato di ammettere non solo l'empirismo (1), ma anche una sorgente particolare delle cognizioni nello ingegno dell' uomo, benchè gli

(1) Cioè la sperienza.

fosse impossibile di decidere come l'ingegno produca tali idee fisse, o come ne divenga signore nel supposto che fossero innate.

Questa differenza tra le sorgenti delle cognizioni dell'uomo, che Platone, per quanto pare, sospettò in genere e in un modo vago, non solamente invitava ad approfondire la facoltà per cui l'ingegno percepisce le cose, ma eziandio esigeva necessariamente, che si seguisse questo studio, tanto per impedire che si riguardasse come una ipotesi arbitraria, o tutt'al più verisimile, quanto per giugnere a far conoscere i rapporti dell'empirismo coll'intendimento.

Perciò Platone vi si diè con particolare attenzione; e giova conoscere le risultanze ch'ei ne trasse per ben sentire e giudicare il resto del suo sistema basato sovr' esse.

Nell'atto pel quale una cosa si rappresenta alla mente egli distinse: 1.° la sensazione, che può essere sensazione propriamente detta, val a dire rappresentare alla mente l'impressione prodotta

dall' oggetto, o intuizione, cioè riportarsi ad un oggetto esteriore; e nel numero delle sensazioni ponea tutti gli atti della volontà e del senso interno; 2.° l'idea che riduce all' unità tutte le varie cose dipinte alla mente.

Ei non sapeva la voce che rende l'espressione generica di immagine.

Le sensazioni sono prodotte dai sensi, hanno un oggetto che agisce sui sensi esterni, e dà loro origine. All' incontro le idee son generate dalla mente, benchè gli oggetti possano parimenti essere somministrati dalla visione intuitiva.

Ma ciò che distingue le idee acquistate dai sensi da quelle svolte dalla mente, si è che le prime son dovute agli organi esteriori ed all' anima, e le seconde son prodotte dall' anima; che queste dipingono l' associazione e le altre l' isolamento; finalmente che le prime esprimono una cosa indeterminata e sentita, e le seconde offrono l' immagine di una cosa determinata e pensata.

Ma fra le stesse idee, alcune si combinano con qualche oggetto della spe-

rienza, e le altre corrispondono bens ad uno di tali oggetti, ma non si accordano perfettamente con lui (questa è l'idea di una figura geometrica); ed altre non corrispondono nemmeno esse per nulla alla osservazione empirica (e ciò è il bene morale).

Platone non ancora ben conosceva i caratteri distintivi delle idee prodotte dai sensi esterni, e dal senso interiore. E questa fu la ragione per cui non solo escluse molte idee dal numero di quelle, che sono prodotte dai sensi, ma altresì considerò gli organi esteriori de' corpi come condizioni necessarie della sensibilità.

Suppose che le cose ambienti sono le cause, che per mezzo della loro impressione sugli organi mettono in moto la concezione dell'anima, nella quale formansi allora le immagini di esse cose conformi alle loro impressioni.

Per questo egli paragonava l'anima ad uno scrittore che nota in se stesso ciò che gli vien da fuora per la via dei sensi.

Pretendea pure che le impressioni delle

cose esterne lascino nell' anima le tracce che le servono a rinnovar l' immagine avuta una volta, e che spiegano tanto la memoria quanto l' immaginazione.

La memoria è la facoltà di conservare gli avanzi delle impressioni antecedenti; estendesi non solo alle immagini prodotte dai sensi, ma ancora a quelle prodotte dalla mente; le quali per conseguenza debbono anch'esse, giusta la supposizion di Platone, lasciar qualche traccia.

Quanto a ciò che noi chiamiamo immaginazione, non avea Platone la voce che l' indicasse; ma ammetteva una facoltà di rinnovare le immagini, alla quale attribuiva gli effetti, di che noi accagioniamo oggi l' immaginazione.

Questa facoltà comprendeva: 1.° la memoria, che non può mai svilupparsi senza l' immaginazione; 2.° la facoltà di formare le immagini analoghe a quelle che son prodotte dalle impressioni esteriori: e ciò pure spetta alla immaginazione; 3.° finalmente la facoltà di associare le idee.

Egli rassomigliava l' anima ad una

tavola di cera, metafora divenuta poi molto celebre, colla quale però egli non intendeva di indicar veramente una suscettibilità materiale; di cui molti autori hanno scioccamente pensato ch' egli ponesse la sede nel fegato.

Due generi particolari di idee ammetteva Platone; 1.° le empiriche, che si riferiscono agli oggetti della esperienza acquistata dai sensi; 2.° le astratte, che corrispondono agli oggetti non sottoposti al dominio degli stessi sensi.

Il pensare è generare idee astratte.

Nell' indagare l' essenza del pensiero Platone invocava il soccorso della favella, che ne è l' espressione, e che, sebbene determinata da lui, porta seco caratteri intuitivi, che posson valere a provar le leggi della possibilità del pensiero con quelle della sua propria.

Ogni discorso è una associazione affermativa o negativa del soggetto e de' suoi attributi, che ha effetto perchè esisteva dapprima nel pensiero: e questo è un giudizio. Dunque pensare è altresì giudicare.

Ma il pensiero si manifesta sotto la forma di due diverse funzioni; o determina realmente i rapporti del soggetto e de' suoi attributi: o non fa che supporne la possibilità, e cercar poi di determinarne la realtà.

Pensare è dunque un combinar cose diversificate, sia che la mente si limiti a far nascere idee, sia che stabilisca giudizj; perchè un giudizio non è esso pure che una associazione di idee.

Essendo ogni idea effetto dell'oggetto che produce una immagine, differisce dalla cosa che esprime.

Contien dunque unità e pluralità, poichè nulla può all'unità riferirsi, se non si suppone composto.

Ogni idea debbe avere un oggetto, ma più o meno stretto può essere il nodo che l'una all'altro congiunge.

Ve n'ha alcune che riferisconsi immediatamente ad una data cosa, ed altre che contengono soltanto la risultanza comune di molte immagini, e per conseguenza abbracciano un soggetto più vasto delle prime, che a queste sono subordinate.

Hanno adunque le idee, le une rispetto all' altre, alcuni rapporti, che rendon possibili così il pensiero come il giudizio. E la scienza che insegna la maniera con cui avvengono questi rapporti si chiama dialettica.

Le idee, secondo l'oggetto loro, sono o non sono empiriche.

Le empiriche nascono al tempo stesso dalla mente o dalla sperienza acquistata coi sensi. Quando i loro caratteri trovansi isolati, diversificati chiaramente, riuniti di nuovo, ed associati con l' oggetto, ne risultano i giudizj empirici.

Ogni giudizio empirico esige di già una idea che lo preceda, non prodotta però dalla mente con aggregare più caratteri sensibili, ma che è causa che la mente giunga a convertire quei caratteri sensibili in una idea.

Per esempio, Teetete è un uomo della tale o tal altra figura. Quì, i caratteri dell' oggetto determinato, ossia di Teetete, sono bensì presi dalla sperienza offerta dai sensi, ma nel giudizio che se ne forma, l' idea d' uomo che precede,

non fu generata dalla mente secondo i caratteri sensibili: ma è la ragione, la qual fa sì che questi possano combinarsi in modo che ne risulti una idea.

Quelle idee che rendon possibili le idee ed i giudizj empirici, non traendo origine dalla sperienza, debbono esclusivamente appartenere alla mente, e derivare dà una forza a lei propria; ma siccome è impossibile formare una idea senza oggetti, così debbono esse pure averne uno, che è astratto, e non già intuitivo.

Distinguea dunque Platone la mente o spirito empirico, che associa le osservazioni raccolte dai sensi ed in forma di idee, dalla mente o spirito superiore, che genera le idee generali, alle quali un maggior numero di immagini si riferisce, perchè racchiudono le qualità comuni, sebbene astratte, di quest' ultime, associate insieme, come convien che sieno per produrre una idea.

Teetete è un individuo isolato, fino a che l' osservazione empirica nota certi caratteri, che lo fanno diverso dagli altri; questi caratteri associati si riferi-

scono all' idea generica dell' uomo, che ne esprime le qualità comuni *a priori*. Teetete è dunque un uomo secondo l' idea generica, ma egli è un individuo e un uomo determinato, secondo i caratteri sensibili che gli son propri. Senza l' idea generica d' uomo, l' idea sensibile di Teetete, come uomo determinato, sarebbe impossibile.

Siccome Platone non poneva nella sperienza l' oggetto delle idee generali, da cui derivava la possibilità del pensiero, e nondimeno era astretto dalla legge necessaria delle immagini intellettuali di accordar loro alcuni oggetti, così è facile prevedere i caratteri che dovette assegnare a que' medesimi oggetti.

Diffatto son essi incorporei: quindi non possono vedersi, e in tutto il regno de' sensi non vi è nulla, che lor sia comparabile; sono fissi ed invariabili, perchè rinchiudono i caratteri necessari e comuni delle cose cui si riferiscono e di cui costituiscono, a parlar propriamente, l' essenza; laddove ciò che percote i sensi è accidentale, variabile, e cangia sempre.

I modelli eternamente simili a se medesimi, ossia i paradigmi delle cose, non possono considerarsi fuorchè per copie imperfette.

Sono finalmente somministrati dalla coscienza del pensiero, di maniera che possono svilupparsi senza il soccorso della sperienza empirica, ed hanno un grado più alto di precisione che quest' ultima.

Attesa questa differenza tra le idee empiriche e le idee generali, che sono le fonti di tutte le cognizioni, Platone poneva anche una distinzione tra'il pensiero astratto ed il pensiero empirico.

Quest' ultimo è l' atto col quale l' intelletto abbraccia idee puramente fisiche e fonda giudizj sopr' esse; l' altro all' incontro è l' atto pel quale la mente si occupa esclusivamente di idee generali, le analizza, e le segue, senza curarsi delle immagini prodotte dai sensi.

Il pensiero astratto può formarsi in due diversi modi; 1.° o la mente pone una data idea generale per principio, e ne segue gli effetti per intuizione; 2.° ovvero si alza dalle idee generali ai prin-

cipj di un ordine ancor superiore, senza invocare il soccorso della intuizione.

Il complesso delle cognizioni cui si giugne nel primo modo, produce una scienza astratta, ma non fissa, perchè il principio non ne è certo.

Quello che risulta dal secondo modo dà origine ad una scienza simultaneamente astratta e fissa, perchè posa sul primo di tutti i principj.

Platone divideva le idee innate in due classi; una comprendeva le idee dette matematiche, l'altra quelle che non meritano questo nome.

Le idee matematiche sono originariamente proprie dell' intelletto umano; ma hanno il carattere distintivo di determinare un infinito numero di oggetti perfettamente simili tra se, come per esempio l' idea di un circolo conduce quella di una quantità d' altri circoli, che non differiscono in nulla dal primo.

All' incontro le idee innate, non matematiche, si riferiscono ad un oggetto unico.

Ecco perchè Platone riteneva le pre-

cedenti come idee condizionali, e le matematiche, di cui sono esse l'oggetto, come una scienza realmente astratta, ma non come una scienza esatta.

Tale è pur la ragione che lo indusse a dare alle idee innate non matematiche i nomi di simulacri delle cose, di specie, di idee, di idee razionali, ed anche a pretendere che corrispondano alla esistenza reale delle cose.

La dottrina delle idee costituisce la parte più importante della filosofia di Platone, che a quella dee veramente il suo carattere originale. Ma non basta saper che Platone, credendo di trovare in queste idee la ragione unica della associazione delle immagini diversificate, derivava da esse la possibilità di pensare, qualunque sia l'importanza che la sua teoria presenti su ciò, anche rispetto alla filosofia moderna; bisogna esaminare altresì tal dottrina sotto l'aspetto metafisico.

Valevasene Platone per ispiegare non solamente il pensiero, ma sì anche l'intelligenza, e sperava così finire, o almeno contribuir a finire, la disputa fra

la sperienza e lo spirito speculativo, che avea sempre diviso le sette filosofiche rivali, e le scettiche.

Non potendo le immagini diversificate prodotte dai sensi far nascere la sensazione di un oggetto particolare, fuorchè allorquando la mente le riferisce ad una idea, così questa idea debbe rappresentare l'oggetto.

Le osservazioni empiriche sono sempre esposte a variare, e sole, non possono procurare la cognizione di verun oggetto determinato.

L'idea, all' incontro, è invariabile, e soltanto allora che la mente ne è partecipe possono le osservazioni raccolte dai sensi prendere il carattere di fissità, che le innalza al grado di cognizioni reali.

La mente che abbraccia le idee è dunque la facoltà che pone l' uomo in istato di conoscere le cose in se stesse.

L'empirismo produce vaghe apparizioni, che pei loro rapporti con l' idea astratta divengono oggetti empirici.

Il giudizio che *un fiore è bello* diventa

possibile allora che la mente ne riferisce all' idea del bello primitivo il soggetto, cioè il fiore, di cui ha determinato l' idea empirica, riferendo all' idea generica di fiore l' impressione delle qualità diverse di questo fiore sopra i sensi. Il fior, come cosa, ed il bello, come qualità reale, si conoscono per mezzo delle idee; quindi le idee non solo sono i primi principj logici, ma anche i primi principj metafisici delle cose nella filosofia di Platone. Ond' è che di tutte le parti della sua filosofia è questa la più degna di attenzione.

Le idee, considerate come principj del pensiero e della intelligenza parvero agli occhi di Platone più importanti de' principj di ogni altro sistema filosofico del suo tempo, se però se ne eccettui il pitagorismo, che ne fece una simile applicazione, ma forzata, e imperfettissima.

Pensò quindi ch' esse reggessero tutto l' insieme degli atti spirituali dell' uomo, contenessero i principj delle azioni morali, e de giudizj estetici, e sodisfaces-

sero al bisogno di istruirsi, non che a quello del gusto e della morale, la cui principal sede poneva nel cuore.

Diceva non valutarsi la moralità delle azioni dal loro esterno, cioè dall' impressione che fanno sui sensi, ma dalla idea razionale del ben morale supremo; e come la mente, sotto il rapporto teorico, guida l' uomo alla verità per la corrispondenza delle impressioni sui sensi con le idee delle cose, così pure gli offre i mezzi di valutare le sue azioni paragonandole con l' idea assoluta del ben morale.

Nella stessa maniera il bello primitivo è il principio che guida la mente in tutti i giudizj sui begli oggetti rilevati dai sensi.

In tal guisa Platone trovava nelle idee il fondamento su cui voleva alzar l'edifizio irremovibile della scienza filosofica.

Ma offerivasi intorno a ciò un problema, il cui scioglimento era indispensabile, per evitare che si ponesse in dubbio la possibilità di far servire le idee all' intelligenza del mondo fisico,

Non lo sciogliendo, era impossibile di concepire che tali idee potessero accozzarsi nella mente, e per ciò stesso doveasi dubitare della loro esistenza reale e della loro validità. Il problema concerneva l'origin loro, ed i loro rapporti con gli oggetti esteriori.

Se la mente ha prodotto le idee da sè medesima, come potè farlo? Dove ne sono gli oggetti? Ma se le deve ad una causa che le sia straniera, qual è questa causa? Di qual natura sono le sue relazioni con essa?

Non potea Platone ammettere che la mente creasse le idee da se; perchè da un lato, son esse le cognizioni assolute, ed ogni cognizione deriva da esse: dall'altro lato gli oggetti non ne sono empirici; e non si può capire come abbia fatto l'anima a rappresentarsi un mondo di cose non soggette alla sperienza; e perchè queste cose corrispondano necessariamente ai fenomeni conosciuti per mezzo de'sensi; e come questi ultimi acquistino la realità solo allora che la mente li mette in relazione con le altre.

Fu dunque Platone obbligato di salir più alto per giungere alla sorgente delle idee. Ammettendo che sieno prodotte dalla mente come altrettanti principj assoluti, altro non restavagli che di credere al potere divino assoluto di queste idee, alla intelligenza divina assoluta.

Contengono esse sole le cognizioni e le cose reali; essendo le cose effettivamente tali, quali la divina intelligenza le pensa; è dunque la Divinità base di tutte le cognizioni, base della realità delle cose; per essa esiste l'anima e tutto il resto; e l'anima riceve da Dio le idee, non che i principj logici e metafisici essenziali.

Le idee sono que' medesimi paradigmi delle cose, i quali esistono nella intelligenza divina; perchè non vi puonn' essere altre forme essenziali e necessarie fuor di quelle che sono pensate dalla Divinità, alla influenza della quale la natura o la materia dee la realità.

Volle Dio assomigliare a se la materia; la formò dunque secondo le sue idee. Il modello del mondo fisico esiste dunque nella intelligenza divina.



L'anima dell'uomo è l'espressione di questa intelligenza.

Tosto ch'essa riceve la vita fisica, ovvero, in altri termini, tosto che acquista la coscienza di esistere per la sua unione con la materia, travede le idee, che sono le prove della sua origin celeste.

Ma le impressioni delle cose formate da Dio giusta le sue idee svegliano parimenti le idee dell'anima umana, e la innalzano fino alla eterna sua fonte.

Le idee di Platone sono idee astratte *a priori*, che rappresentano l'essenza delle cose, ma che hanno l'origin loro nella mente, fuor della quale non esiste verun oggetto per esse.

Se molti dotti moderni hanno potuto attribuire a Platone il sistema di un mondo ideale materiale, ciò accadde per averne voluto giudicare sopra varj passi delle opere di questo filosofo, e di quelle d'Aristotele, senza abbadare al concatenamento delle proposizioni, ingannandosi sul significato delle espressioni da esso adoperate nella sua dottrina delle

idee, e formandosi una immagine della tendenza e del genio della filosofia di lui.

Molte ragioni in fatto dimostrano non aver egli accordato realità alle idee, se non in quanto sieno rappresentate dalla mente. Dapprima venne indotto alla sua dottrina dall' analisi delle facoltà intellettuali: ei non trovò nelle sensazioni niente di fisso; ma lo vide nelle idee speculative, quanto però puossi figurarselo assoluto in esse. Limitò dunque interamente la realità loro alla realità astratta. Benchè desse loro il nome di sostanze, pure non le riconosceva reali se non in quanto la mente le riveste di caratteri reali, ma non mai fuor della mente.

In secondo luogo, ei pretese che la intelligenza divina desse alla materia la forma delle idee; ma allora l'intelligenza di Dio non potea pensare che quelle stesse idee; le quali per ciò esistevano soltanto in lei, e non fuori di lei.

In terzo luogo, ei fece derivare la realità delle cose concrete dal rapporto loro con le idee, ovvero disse in altri

termini che si pensano le cose reali per il rapporto loro con le idee astratte. Donde siegue che l'esistenza delle idee sostanziali fuori della intelligenza è una ipotesi affatto erronea ed inutile.

Finalmente la presenza di un mondo obbiettivo di idee nella intelligenza e fuor d'essa al tempo stesso è cosa del tutto inconcepibile, che distrugge tutte le intelligenze possibili, divine o altre, e riduce ad ammettere una o più forze cieche, suscettibili di conoscer le idee e di pensare secondo esse; e ciò è una contraddizione.

È vero che, nel Filebo, Platone nomina separatamente Dio, le idee, e la materia, come i primi principj dell'universo; ma non si dee conchiuderne aver egli voluto sostener l'esistenza delle idee fuori della intelligenza divina.

Ei parla eziandio di una situazione razionale per il suo mondo ideale; ma ragion vuole che intendasi con questa espressione la residenza delle idee nella intelligenza divina, dove in certo modo trovasi uno spazio per situarvi il mondo:

perocchè Platone non concedeva ciò che noi chiamiamo spazio fuor che ai fenomeni empirici.

Nè debbesi parimenti attribuirsi l'idea di un mondo ideale ipostasico, perchè avrebb' essa distrutta la correlazione delle parti del suo proprio sistema, senza contribuir per nulla a consolidarne i principj.

Dai dialoghi in cui Platone espone la dottrina delle idee, e principalmente da quel di Parmenide, puossi conchiudere ch' ei vi fu indotto dalla filosofia del suo tempo, e che non ne fu inventore, ma interprete e perfezionatore.

Ne esistevano diffatto i germi nel pitagorismo, e nell' eleatismo, e avean bisogno di un genio qual fu Platone per dar forma ad un nuovo composto sistematico. Ma dappoi che egli ne assodò le basi, e ne cercò le prove nella natura delle facoltà intellettuali, ei fu il primo che la pose al coperto dalle obbiezioni, cui l' incertezza ed il piccolo numero delle indagini fatte prima di lui davano tanta presa. Anzi nel Parmenide la difese

contro più altre che potevano esservi opposte.

Potrebbesi quindi dubitare: 1.° che si potessero figurar le idee di tutte le cose individuali, per esempio di quelle che sono insignificanti ed abbiette; 2.° che le idee fossero i principj, poichè le cose sensibili e le cose ideali offrono differenze generiche, e tutte due suppongono una idea generica, a cui si riferiscono; 3.° che fosse comprensibile la partecipazione delle cose concrete alla realità ideale; 4.° che nel caso in cui le idee non avessero realità fuori della intelligenza, e non ne ottenessero salvo che pel rapporto loro con le cose sensibili, queste dal canto loro non fossero suscettibili di convertirsi in idee semplici; 5.° finalmente che le idee potessero ridursi in un corpo di scienze, poichè son esse tutte fuori della sfera della sperienza.

Platone, sotto il nome di Parmenide, prova in vece: 1.° che bisogna riferire tutte le cose individuali alle idee, e che l'importanza delle cose non dipende dai pregiudizj popolari; 2.° che la realità

assoluta risiede esclusivamente nelle idee, che non vi è differenza generica tra esse e le cose sensibili, cui esse sole comunicano la realità, e che sono esse per conseguenza i primi principj; 3.° che le idee non sono sostanze fuori della intelligenza, ma soltanto sostanze per l' intelligenza: che in conseguenza è facile concepire la partecipazione delle cose concrete a queste idee; 4.° che dall' acquistare una cosa sensibile la realità sol quando si riferisce ad una idea astratta, non ne segue che tal cosa sia essa stessa una idea; 5.° finalmente, che la scienza delle idee, come cose astratte di cui si ha la coscienza, è possibile, ma che però non le considera essa come sostanze fuori della intelligenza.

Le particolarità da me indicate sulla teoria delle facoltà intellettuali rendon facile e chiara l' idea che Platone si formò dell' intelletto umano. Nol faceva egli consistere unicamente, come Protagora, nelle immagini prodotte dai sensi; perchè gli pareva impossibile, che, così essendo le cose, si potesse mai stabilire

una differenza tra le idee obbiettivamente vere, e i sogni della immaginazione, nè acquistare la menoma cognizion solida, o nient' altro che ne meritasse il nome.

L' intelletto non consiste nel solo giudizio, giacchè senz' esso non sarebbe possibile di distinguere nè la verità nè l' errore. Vuol dunque avere un carattere che determini gli attributi necessarj di un oggetto; per ciò debbe anche trovarsi in rapporto col fisso e con l' assoluto, ed avere il suo fondamento nella intelligenza, che procede da un principio superiore immutabile.

Ma la parte fissa dell' intelletto sono le idee, il cui primo principio è l' unità assoluta.

Concepire è dunque avere di un dato oggetto una idea determinata dalla intelligenza; è dunque lo stesso che sapere; e le sole vere scienze son quelle, l' oggetto delle quali può essere determinato dalle idee della intelligenza.

Qualunque cura Platone ponesse nelle sue indagini sull' intelletto, siccome non ammetta differenza tra le forme semplici

della intuizione e del pensiero, così non gli era possibile di distinguere il pensare dal concepire: fu dunque obbligato di ammettere l'identità della scienza dei principj dell'intelletto e di quella delle regole del pensiero.

A questa scienza dava egli il nome di dialettica, tratto dall'uso de' filosofi d'allora di adottare l'esposizione dialogata. Non ridusse tuttavia la dialettica propriamente detta, o la logica, in un sistema compiuto; di che era l'onor riservato al suo discepolo Aristotele; ma lasciò materiali preziosi, di cui profittò il filosofo di Stagira, il qual anche si valse di quelli de' sofisti e delle scuole megarese, socratica, ed eleatica.

Il pensiero, dicea Platone, risulta da una combinazione di idee; ma, o tutte le idee possono combinarsi, e ciò si rende impossibile dalla esistenza del falso: o nessuna è suscettibile di associarsi, e allora non esisterebbe il pensiero. Bisogna dunque che le une possano e le altre non possano entrare in combinazione.

La scienza dell'associazione possibile

delle idee costituisce la dialettica, di cui questa definizione spiega chiaramente ciascuna delle parti o qualità principali.

Debbonsi dar prima le regole fondamentali del pensiero in genere, poi quelle delle idee, de' giudizj, e delle conclusioni, in seguito quelle della definizione, della divisione, e della dimostrazione, i caratteri del vero e del falso, il metodo di imparare a pensare, l'arte di stabilire i sofismi, e finalmente la grammatica filosofica generale.

Benchè Platone non abbia trattato specialmente di nessuna di queste parti della logica, le regole che le son relative, e che trovansi ne' suoi dialoghi, provano che le ammetteva, salvo che la sua maniera di filosofare, e il particolare suo stile non gli permettevano di darne un intero compendio.

Siccome identificava egli la scienza del pensiero con quella del concepimento o dell'intelletto, così la dialettica gli tenea vece di metafisica poichè le attribuiva l'oggetto di questa, dicendo ch'essa impara a conoscer le cose in se medesime per mezzo delle idee astratte.

Allo stesso modo indicò le leggi metafisiche, di cui puossi ammettere la possibilità, perchè la natura stessa della mente ne offre i problemi.

Contribuì anche a porre i fondamenti di questa scienza, ma non ne fece un sistema; del quale Aristotele ebbe il primo onore.

Disporre adunque le teorie metafisiche di Platone nell'ordine stesso che terrebbe un metafisico moderno per far sentire i rapporti che hanno le une con l'altre, non è veramente un uniformarsi all'andamento della storia.

Ma giacchè ha lasciato all'arbitrio guidato dalla ragione la cura di classificarle, giova adottare la disposizione che offre più vantaggi, e sotto questo aspetto nessuna è miglior di quella usata dai metafisici moderni. Ritengasi che i principj della logica erano per esso quelli pure della metafisica.

La voce cosa era da Platone adoperata in molti significati. Generalmente indicava con quella o un oggetto rappresentato alla mente, o un oggetto non ad essa

rappresentato. Il primo può essere invariabile o variabile.

La cosa, come soggetto di determinazioni variabili, distingueva egli eziandio dalle determinazioni stesse. La cosa ha per opposto ciò che non è cosa, sia poi ciò il niente, o sia solamente ciò che non è la cosa medesima.

Ogni cosa è rappresentata alla mente con alcuni caratteri; contien dunque pluralità ed unità: pluralità pei molti caratteri che presenta; unità, in quanto que' caratteri formano un tutto nella mente, e costituiscono una cosa.

L' intutto de' caratteri produce l' essenza della cosa, e ciò che non ha rapporto con essi è quindi negativo, quanto alla cosa medesima. Donde nasce la massima di Platone: ogni cosa è una pluralità; ma non una pluralità infinita: vale a dire che il numero de' caratteri co' quali si offre alla mente è determinabile, laddove all' incontro quello de' caratteri da essa esclusi è indeterminabile.

Ogni cosa ha dunque un numero relativo alla quantità, in quanto forma

una cosa unica, o alla qualità, in quanto il suo contenuto è o non è semplice.

Parrebbe che Platone ammettesse la semplicità della qualità interiore delle idee; ma non ha mostrato come tale semplicità possa aver luogo.

Le determinazioni di una cosa esprimono l' invariabilità o la variabilità. Sono essenziali nel primo caso, accidentali nell' altro.

L' idea racchiude tutte le determinazioni necessarie alla cosa che le è soggetta. Dunque le idee contengono l' essenza delle cose.

Ma bisogna altresì distinguere dall'idea la funzione logica che ne analizza chiaramente i caratteri interiori nella coscienza, perocchè possono esister idee nella intelligenza, senza che se ne abbia la coscienza.

L' invariabile della cosa è il suo soggetto, la sua sostanza, la sua persistenza, di cui variano le determinazioni; e le determinazioni variabili esse medesime sono accidenti.

Platone conchiudeva l'esistenza di una sostanza, osservando che senz' essa le

variazioni costanti ch'ei supponea nelle cose renderebbero impossibile la concezione, e che tutto allora potrebbesi applicare a ciascuna cosa.

Quanto vi ha di variabile nella sostanza egli nol giudicava come una cosa non esistente, anzi ne ammetteva la realità, giacchè si può concepirlo come precedente a ciò che è reale; e potendo l'intelletto concepire ciò che è variabile, ei lo considerava come una forza passiva.

Benchè la sostanza, nella sua qualità di sostanza, fosse dall'idea disposta ad essere concepita, par tuttavia che Platone non accordasse all'idea la sostanzialità, ma la riguardasse come forma della sostanzialità, come carattere fondamentale ed essenzial delle cose nella concezione.

Distinguea pur le sostanze in corporee ed incorporee; hanno le prime un oggetto, una sostanza reale fuori dell'intelletto, il quale ha però cura di determinarle: le seconde non risiedono altrove che nell'intelletto.

L'idea del variabile delle cose era da

Platone sviluppata anche nel modo seguente: il cambiamento di una cosa è il passaggio di lei ad uno stato contrario a quello nel qual era prima; questa transizione esige tempo, altrimenti i caratteri opposti, relativamente alla stessa cosa, sarebbero in contraddizione insieme. Questa transizione però operata col tempo è necessaria per la concezione, e non ne segue ch' ella esiga per se medesima un ritardo.

Generalmente Platone sentiva che si può spiegare come il cangiamento sia suscettibile d' essere concepito, ma che i limiti della nostra intelligenza vietano di spiegarne la possibilità.

Ogni cangiamento produce qualche cosa che prima non esisteva; ma debbe avere una causa, perchè il nulla produce nulla.

Col nome di causa Platone indicava talvolta ciò che rende l' esistenza d' una cosa generalmente possibile e reale, vale a dire la sostanza o la materia, e l'idea o la sua forma, che determina l' idea di detta cosa; e talvolta soltanto il principio agente.

Egli ammetteva il domma della causalità come accompagnato da una evidenza immediata. Ma distingueva le cause in vere e fisiche.

Cause fisiche son quelle, che debbon sempre esser messe in opera da qualche cosa esterna. Le altre sono attive da se medesime.

Una causa libera altro non può essere che una intelligenza, la qual si determina dietro l'idea di uno scopo; ad essa la causa fisica è soggetta, perchè questa è relativa e quella assoluta.

Essendovi le cause relative, bisogna che dipendano da un assoluto, che sia esso stesso un principio, che non abbia causa sopra di lui, che sia necessario per se medesimo, e che non possa avere nè principio nè fine.

Dovunque abbiasi stato attivo debbe esservi anche il passivo: non possono concepirsi questi due stati fuor che da una forza particolare; ma questa forza è razionale per se medesima; giacchè non si può altro distinguere fuor che la maniera di essere attivo e di essere passi-

vo; quindi una stessa e sola forza non potrebbe esser causa di effetti opposti.

Dicea Platone che il relativo è determinato dall' assoluto; e distingueva la cosa dalla apparenza. Avea dunque presentiti i seguenti casi: in qual modo la cosa esista nel tempo, dacchè non cangia ogni momento la sua determinazione come l' apparenza, e dacchè, per la sua esistenza, deve necessariamente passare da un momento all' altro? In qual modo esista l' assoluto stesso nel tempo?

Stando alle opere di Platone, non si può decidere s' ei considerasse il tempo come qualche cosa d' obbiettivo o di soggettivo, ma sappiamo benissimo che il distingueva in astratto ed in empirico.

Il primo è il tempo eterno ed infinito, Eone; ivi trovansi le cose, che durano senza cangiamento da un momento a un altro; in lui non può essere il nulla, ed è il tutto.

L' altro è il tempo diventato finito, che ha cominciato col mondo. Platone lo chiama nel Timeo una immagine mobile di Eone.

Il tempo nondimeno era per lui una condizione, non solo della esistenza dei fenomeni, ma ancora di quella delle cose. L' intelligenza diffatto trova tanta difficoltà a concepire la possibilità della esistenza fuori del tempo, che è un troppo pretendere da Platone, quando uno si maraviglia che egli non l' abbia ammessa.

Ei fu già più ardito rispetto allo spazio. Ben comprese di render corporee le sue idee collocandole nello spazio; perciò diè loro una esistenza astratta; ed accordò lo spazio alle sole cose sensibili; alle quali attribuiva la divisibilità che negava alle idee.

Le idee ontologiche di Platone fin quì esposte erano troppo in contraddizione, da un lato col materialismo delle antiche sette filosofiche, e dall' altro con lo spiritualismo della scuola eleatica, perch' egli non sentisse la necessità di giustificarle, combattendo quei sistemi.

I suoi principali argomenti in questo proposito si trovano nel Parmenide, dov' egli esamina le asserzioni di non esser-

vi che una sola realità, che tutto sia uno, e che solo il moltiplice possieda la realità. Adopera tutto l'artifizio della più sottile dialettica per confutarle con le stesse conclusioni che ne derivano, e per così rassodare la sua propria opinione che ogni cosa è al tempo stesso unità e pluralità.

Dall' assioma che tutto è uno segue che, se l' unità esiste realmente, essa ha tutte le qualità positive e negative, per conseguenza ch' ella è e non è tutto, che non si può concepirla, o che fa d' uopo di accordarle allora qualità opposte. Ma se l' unità non ha realità, ella è assolutamente nulla.

Così pur dalla massima che il solo moltiplice è reale, risulta che se sopprimesi l' unità, più non esiste il minimo della pluralità, che ogni aggregato pare esser uno, e non è mai uno, perchè non esiste unità.

In conseguenza non si può concepire il moltiplice, e ammettendolo è in contraddizione con se medesimo.

Convien dunque dir con Platone, che

ogni cosa è al tempo stesso una e moltiplice.

Le idee di unità e pluralità sono le condizioni necessarie di tutto ciò, di cui la mente può avere la concezione, e gli attributi d' ogni caso concreto.

Nessuna idea è possibile senza una moltiplicità ridotta all' unità.

Le idee contengono i caratteri necessarj di questa moltiplice unità.

Quando si conoscon le idee per le quali Platone determinava la cosa in genere, è facil comprendere quelle ch' egli aveva intorno le differenti specie principali delle cose, ch' ei divideva in astratte (cioè le cose stesse), ed in intuitive (cioè i fenomeni).

Quest' ultime sono percepite dai sensi, e concepite dalla mente o spirito empirico.

Le prime presentano eziandio due generi differenti, secondo che esistono nel pensiero (cioè le idee), o fuor di lui: benchè queste possano venir concepite dallo stesso pensiero, e corrispondano perfettamente alle idee, per esempio, Dio, l' anima.

Bisogna riportare alla prima divisione le idee delle cose corporee ed incorporee, visibili ed invisibili, perchè non ne differiscono.

Alle cose astratte Platone accordava le seguenti attribuzioni.

Sono esse puramente mentali, e contengono il carattere generico necessario degli individui che ne dipendono.

Posando sopra idee razionali, hanno, giusta la legge necessaria delle idee, l'unità e la pluralità, vale a dire sono un complesso di caratteri; ma questi non sono parti situate fuori di esse: cosicchè le cose razionali sono semplici, non possono essere nè accresciute nè diminuite, si rassomigliano sempre, e sono indistruttibili.

Esse non esistono nello spazio, e non hanno nè forma nè colore, ma esistono nel tempo, che non le circoscrive, perchè sono assolute, e non subiscono verun cangiamento. Perciò non offronsi mai sotto un aspètto che le renda contradditorie con se medesime.

Costituiscono oggetti che la mente non

può concepire se non quanto alla forma; per conseguenza sono le forme delle cose che realmente esistono nel mondo, dov' esse trovansi unite ad un' altra cosa, che dà loro una realità indipendente da loro stesse.

La causa di questa unione è Dio, che ha formato le cose secondo le idee della sua intelligenza, o secondo le forme invariabili di tutte le cose, e che ha pure comunicato questa forma all' anima dell' uomo.

Le cose razionali sono concepite come esseri reali in virtù della differenza che esiste tra l' intelligenza e lo spirito empirico, che rappresentano le cose, la prima com' elle sono, ed il secondo com' elle pajono essere.

Non sono sostanze, ma soltanto cose rappresentate dalla intelligenza.

Acquistano la sostanzialità quando sono realizzate in una materia straniera ad esse.

Se questa materia è esteriore, e suscettibile di colpire i sènsi, ne risultano sostanze corporee; nel caso contrario, le sostanze sono incorporee.

La Divinità non prova alcuna variazione di determinazioni; ma tutte le altre sostanze incorporee ne subiscono, benchè nella qualità loro di sostanze puramente razionali sieno immutabili.

Tutte le sostanze incorporee appartengono ad una cosa razionale, che ne contiene il carattere essenziale: tutte adunque costituiscono un solo genere. Non potendo esser concepite fuor che dalla intelligenza, son esse cose razionali al pari delle idee, sebben da queste differiscano nella qualità loro di semplici forme delle cose.

L' opposizione che vi ha tra le cose razionali ed i fenomeni lascia di già travedere quali sieno gli attributi, che Platone dava a questi ultimi.

Fenomeno è ciò che è conosciuto dai sensi. Ma i sensi possono rappresentare alla mente soltanto ciò che varia continuamente. Tal è diffatto il principal carattere del fenomeno.

Quindi non solo esiste nel tempo, ma ancora vi varia di momento in momento, e passa ad ogni istante da un cangiamento all' altro.

Esso è determinato, tanto positivamente che negativamente, da' suoi attributi, i quali o gli convengono, o nò.

Ma le sue determinazioni non potrebbero variare, se non vi avesse qualche cosa di fisso che ne fosse la base.

Questa qualche cosa non contiene la materia sensibile; ma è prodotta in se dalla sua unione con la cosa razionale, o dalla sua formazione ad immagine della idea.

Sebben la materia sensibile nulla racchiuda in se stessa, non perciò puossi rivocare in dubbio la sua reale esistenza, la qual posa sulla coscienza de' cangiamenti, che è impossibile di negare.

Quindi, tuttocchè il fenomeno non sia una sostanza, non è nemmeno una cosa immaginaria ed una semplice apparenza, ma ha sempre qualcosa di reale.

L' idea del fenomeno conduceva naturalmente a svolger quella del corpo. Quì Platone non si attenne agli elementi del mondo fisico ammesso dai fisici che l'avean preceduto, perchè questi eran pure gli elementi de' corpi: ma partì da un

carattere anche più generale, che trovò nella estensione e nella solidità di una data cosa.

Le idee matematiche le riguardava come prodotti della mente: esse dunque in sua mano divenivano anche la forma dei corpi fisici, ai quali non gli rimaneva a dare per sostanza che la materia razionale.

Questa materia altro non è che un ente diversificato e determinabile collocato nello spazio; tutti gli attributi che ha derivano da questa idea generale; essa è infinita, perchè in origine non ha limiti nè determinazioni, e non può ammettersi nè il più nè il meno nella sua diversità; non ha qualità, fuor di quelle che le dà l' union sua con la forma; è di più specie, ed in moto continuo, benchè non abbia questo nè regola nè scopo; finalmente non ha cominciato e non può finire.

La materia in genere era dunque a giudizio di Platone una cosa informe, indeterminata, diversificata, suscettibile di cangiamenti, cioè continuamente in moto, ed esistente da tutta l' eternità.

Essendo originariamente la màteria un ente diversificato, mutabile, indeterminato, ed occupante uno spazio, acquista la corporeità propriamente detta quando diventa determinata, e limitata nello spazio, cioè quando lo sregolato suo moto è sommesso ad una legge di forma.

La sua sola limitazione nello spazio produce la forma de' corpi.

Ma giusta le idee matematiche non vi ha che quattro specie di corpi, il cubo, la piramide, l'octaedro, e l' icosaedro.

Platone ad imitazione de' pitagorici ritenne queste figure come forme degli elementi del mondo fisico, della terra, del fuoco, dell' aria, e dell' acqua.

I corpi matematici sono composti di triangoli rettangoli e scaleni diversamente combinati insieme; ma la tenacità loro è sì grande, che non possono colpire i sensi, se non sieno riuniti e formino aggregati.

Non era però Platone d' accordo con se medesimo intorno gli elementi del mondo fisico: tre ne ammette in un luogo e cinque in un altro, perchè màn-

cava di guida che potesse offerirgli risultanze certe su questo punto.

La subordinazione del moto disordinato alla forma produce l'armonia delle forze.

La forza motrice è un principio eterno nella materia, ed è soltanto suscettibile di una attività determinabile meccanicamente, senza aver facoltà di dirigere l'azion sua verso uno scopo.

Il mondo fisico è dunque composto di materia e di forma. La prima è la madre, o il principio passivo; l'altra il padre, o il principio attivo.

Ogni corpo, in quanto è materiale, è esposto a cangiare, varie parti nascendo in esso e partendone; e queste se ne staccano del tutto ed entrano in nuove combinazioni.

Ma il cangiamento non può accadere nel corpo considerato solamente come materia, e sopravviene anche nella forma, in quanto questa fa parte di lui come corpo.

Diffatto il crescere, lo sminuire, e lo sciogliersi del corpo non potrebbero ope-

rarsi senza che ne variasse la forma nel medesimo tempo. Bisogna pure che in lui sia qualche cosa di fisso, e questa è la sostanza empirica risultante dalla combinazione della natura con la forma, e di cui variano le determinazioni, o che è soggetta agli accidenti nel tempo.

Platone adunque per una illusione di mente trasportava l' idea della sostanza, come cosa astratta, che ha mestieri di un oggetto determinato ond' essere concepita, alla essenza concreta del corpo, in quanto questo esprime obbiettivamente qualche cosa di fisso. La sostanza empirica è la ragione che fa che la cosa concreta resti qual è, sin che i suoi caratteri empirici essenziali non abbiano variato.

Separando Platone dal mondo fisico quello delle sostanze astratte, l' indagine della essenza dell' anima dovea premergli molto, e le conseguenze che ne trasse ci pajono assai rimarchevoli, perchè spandono una viva luce sulla sua teoria delle cose astratte, non che sul modo di spiegarla.

Egli estendeva l' idea d' anima ad ogni

principio d' azione, avente per se medesimo la facoltà di agire. Ma certi effetti erano di tal natura, ch' ei credette doverne conchiudere l' esistenza di un principio dotato di una attività indipendente, senza però potergli altro attribuire che una attività puramente meccanica, e senza che potesse accordargliene una tendente ad uno scopo razionale. Perciò separava le anime in ragionevoli ed irragionevoli, che sono proprie, le une alle sostanze astratte, e le altre alla materia.

Le anime ragionevoli sono: prima di tutto l' intelligenza assoluta o la Divinità, e di poi l' anima dell' uomo considerata come ente astratto. La Divinità è un' anima senza corpo, e ciò la diversifica dall' anima dell' uomo, che trovasi unita ad un corpo; ma astrazion fatta dal suo corpo, l' anima umana è un prodotto della intelligenza assoluta. L' anima dell'uomo si manifesta per via delle idee, de' desiderj, e de' sentimenti; ma non tutti i desiderj e sentimenti hanno origine da lei. Convien dunque che sia unita ad altre forze particolari, che le apparten-

gono per causa della sua unione col corpo: ma che, a parlar propriamente, sono forze materiali. A queste forze dava Platone il nome di anime animali irragionevoli, e ne ammettea due nel corpo, una madre de' desiderj, l'altra produttrice de' sentimenti di piacere e di disgusto. Queste due anime sono congiunte all' anima ragionevole che riunisce nella coscienza gli effetti loro e le loro variazioni; le quali essa converte perciò in sensazioni, ed in desiderj sentiti. Anche le piante hanno anime, o forze materiali dotate di una attività indipendente, ma i cangiamenti che esse eccitano non formano coscienza, come nell' uomo.

Oltre le anime irragionevoli dell' uomo e degli esseri viventi, Platone parla altresì di un' anima rozza, contenuta originariamente nella materia, e che è l' eterno principio del moto disordinato. Siccome l'anima irragionevole abita nella corporalità, così questa obbedisce alle stesse leggi com' essa: per conseguenza è mortale, laddove l' essenza razionale è immortale. Giusta la natura sua, essa è

opposta all' anima razionale, e in discordia con essa, benchè le sia inferiore in forza ed in dignità, a meno che l' anima ragionevole non rinunzj ella stessa alla sua sovranità.

La via da Platone tenuta per giungere a scoprire i principj del saper umano lo guidò pure ad idee più esatte di quelle de' suoi predecessori e contemporanei, intorno al soggetto assoluto dell' anima dell' uomo.

O l' anima riceve le sue idee esternamente per mezzo de' sensi, ovvero le crea in virtù d' una forza interiore. Nel primo caso l' intelletto dipende dal corpo, e ciò non accade nel secondo caso.

Distinse dunque Platone due parti nell' anima; una ignobile ossia l' intelligenza empirica; nobile l' altra ossia l' intelligenza razionale.

Questa avvicina l' uomo alla Divinità, ed egli la riguardava come il soggetto propriamente chiamato dell' intelletto. Gli attributi che le dava posano sulla natura della idea, secondo la quale è formata. È essa il soggetto della facoltà, in virtù

della quale agisce; ed è una e la stessa in tutti i suoi effetti. L'unità e la pluralità appartengono alla essenza di lei: l' unità perchè il pensiero dee riportarsi a un soggetto; la pluralità, perchè il pensiero è una mutazione delle determinazioni del soggetto. Come fonte della unità, essa non è intuitiva, e puossi averne soltanto una idea astratta; per ciò è invariabile ed identica con se medesima. Come distinta dal corpo, è incorporea e spirituale; non si compone di molte parti, e non deriva da una complicazione, da un' armonia; perchè, se ciò fosse, sarebbe impossibile ch' ella fosse l' unità assoluta, atteso che dipenderebbe allora da parti composte e preesistenti, la cui natura determinerebbe la sua azione, laddove ella agisce indipendentemente; bisognerebbe anzi in tal caso che le anime fossero più o meno anime, giacchè la gradazione dell' armonia produce diversità.

Platone giustamente trovava che l' unione dell' anima con un corpo materiale, il modo di tale unione, e le cause

che la provocano, sono oggetti di sommo interesse. Egli ammetteva la preesistenza dell' anima al suo passaggio nel corpo animale; ma le opere di lui contengono molte asserzioni contraddittorie sui limiti della preesistenza, e sulle cause dell' associazione dell' anima col corpo. Verisimilmente credeva egli stesso che le anime fossero pensate da tutta l' eternità dall' intelligenza divina, e che anche esistessero da tutta l' eternità per lei e con lei, insieme all' intero mondo delle idee. Deduceva da ciò che il dominio degli spiriti non offre mai la minima variazione, e che il numero delle idee non vi cresce nè vi diminuisce.

Quanto alla causa della associazione dell' anima col corpo la spiegava con una favola, presa sicuramente da qualche tradizione orientale. Prima di questa vita le anime abitavano ciascuna in una stella; le brame loro, indegne della spiritualità, le fecero imprigionare in corpi materiali, dond' esse debbon passare in altri ancora più vili, fino a tanto che durino ad abbassarsi al di sotto della

dignità loro, ovvero tornare alle stelle, primo loro soggiorno, tosto che ripigliano l'antica lor nobiltà.

Supponendo Platone che l'anima fosse un essere immateriale ed invariabile, si potrebbe concludere che l'immortalità di lei dopo la morte del corpo fosse pure un articolo di fede filosofica nel suo sistema. Il sospetto si converte in certezza, quando leggonsi le celebri indagini ch'ei fece in proposito, e che sono principalmente registrate nel Fedone. Egli cerca in esso di provare il domma della immortalità dell'anima in un modo che sarà sempre rimarchevole, sebbene diffettoso, e che ebbe una autorità quasi canonica sino al tempo, in cui Kant pubblicò la sua critica dello spirito.

Secondo la sua filosofia teorica dovea Platone considerare la vita come uno stato transitorio per l'anima, altrimenti avrebbe rovesciata tutta la sua dottrina di Dio, del mondo, e dell'anima, ammettendo la mortalità, e gli sarebbe stato anche meno possibile di mostrare la necessità della virtù, ristringendo l'esi-

stenza dell' uomo alla vita di questo mondo.

Ecco ora le prove da esso allegate in sostegno della sopravvivenza dell'anima, come soggetto assoluto, dopo la morte del corpo. 1.° Ogni cangiamento suppone il passaggio da uno stato ad un altro. Se dunque vi è realmente una morte, come lo insegna la giornaliera sperienza, convien che la vita rinasca dalla morte, perchè l'uniformità di uno stato, in cui non si avesse che morte, contrasterebbe ben presto alla esistenza di qualunque essere vivente. Ma la morte è un semplice cangiamento del soggetto dell'anima, ossia la sua separazione dal corpo; dee dunque, giusta la legge di qualsisia cangiamento, trar seco la vita, ossia l'unione dell'anima stessa ad un nuovo corpo. 2.° L'anima ha le idee innate: non può averle acquistate nel corso della vita fisica, perchè esse esprimono una fissità, di cui non offre questa verun esempio; dee dunque preesistere, sia in un altro corpo, sia come sostanza pensante assoluta. Le impressioni ricevute dai sensi

risvegliano in lei la memoria delle idee avute prima della vita. Ma se l'anima preesisteva alla vita, dee pur sopravviverle. 3.° L'anima è semplice: ciò che è semplice, non avendo parti, non è dissolubile, dunque l'anima non può disciogliersi o morire. Se vuolsi considerarla come armonia, cioè come risultanza della composizione del corpo, anche in questo caso non sarebbe oggetto materiale, nè cesserebbe di esistere morendo il corpo. Ma non si può dimostrare ch'ella sia una siffatta armonia, ovvero un accidente del corpo. Se vuolsi che sia unicamente una sostanza più nobile, e quindi più durevole del corpo: che possa abitare successivamente più corpi, ma che alla fine perisca col perire di un d'essi: una tale idea sarebbe contraria alla sua natura, perchè essa è la cagion della vita, e non potrebbe assumere verun attributo della mortalità. 4.° L'anima contiene in se stessa il principio della sua attività: è una causa assoluta, di cui nessun ente a lei superiore determina l'azione: non può dunque

trovarsi fuor di lei una causa che ponga un términe alla sua attività. Se le cause assolute fossero soggette ad annichilarsi, vedrebbesi ricomparire il caos. L'anima dunque, nella sua qualità di principio, non può perire. 5.° Il bene conserva e perfeziona; il male altera e distrugge. Ora, l'anima è bensì esposta a mali intestini, che la rendono imperfetta, come l'ignoranza ed i vizj; ma nessuno di tai mali può distruggerla, e il suo circolo di azione non ne resta meno identico, anzi ne divien essa più attiva. Se i mali interni non la distruggono, molto meno possono produrre questo effetto i mali esterni. Dunque l'anima è immortale.

Sebbene questi argomenti in favore della immortalità dell'anima sembrino a prima vista assai plausibili, basano tutti sopra supposizioni senza fondamento, o almeno dubitative al par di esse: l'anima, essendo il soggetto della vita e della morte, dee sempre sussistere; bisogna necessariamente che il numero dell'anime sia costantemente lo stesso: vi sono idee,

delle quali non potè l' anima fare acquisto, fuorchè in uno stato anteriore alla vita: essa ha una attività assoluta e indipendente; in fine nessuna forza diversa dai mali a noi noti è in caso di annientarla.

Distinguendo due nature opposte, la materiale e la spirituale, e fissando i caratteri che le diversificano, Platone doveva allontanarsi dall' opinione de' suoi predecessori, rispetto all' origine dell' universo. Fino a che non si sospettò uno spirito indipendente ed opposto alla materia, tutti gli sforzi, per iscoprire i primi principj del mondo, erano stati infruttuosi; bisognò tuttavia contentarsene, benchè sì poco soddisfacessero. Ma appena concepita l' idea d' una forza spirituale, le cause fisiche divennero insufficienti, come già il prova l' esempio di Anassagora, sebbene questo filosofo abbia per lo più nella sua cosmogonia fatt' uso del meccanismo, e non abbastanza seguisse ed applicasse la sua idea di una causa spirituale dell' universo. La filosofia socratica, fondando la sua popolare

teologia sulla morale e sulla teleologia, dimostrò anche l'insufficienza della spiegazione meccanica del mondo. Fu Platone il primo che adoperò la teleologia in vantaggio della teogonia. Egli considerò l'universo come opera di una intelligenza che lo formò sopra un modello razionale infinitamente perfetto, e credette in tal guisa di giungere all'ultimo possibil termine delle indagini, che i fisici avean sino allora invan tentato di afferrare. Secondo lui, il mondo si compone di materia e di spirito, in tal modo però che le forze e le leggi della materia sono sommesse ad una intelligenza agente per impulso di intenzioni razionali.

Platone assegnò al mondo i seguenti caratteri generali: É il mondo l'aggregato di tutte le sostanze, eccetto il creator loro. Si compone di corpo e d'anima. La sostanza del corpo è la materia priva di forma, ma che ne acquista una per diversi modi di limitazione, e dà così origine ai quattro elementi, di cui tutti i corpi sono formati. L'anima è una condizione necessaria del mondo, perchè

senz' ella non vi sarebbe principio assoluto di moto, perchè gli astri sono animati a ragione della regolarità del loro moto; e finalmente perchè l' ordine, la bellezza, e l' armonia delle cose non potrebbero avere il loro fondamento nella materia. Per conseguenza il mondo, considerato in genere, è un animal vivente. Esso ha cominciato, perchè è il soggetto delle cognizioni empiriche; offre determinazioni variabili ed accidentali; e suppone una causa assoluta. Questa cagione della bellezza, dell' ordine, e dell'armonia del mondo, debb' essere una intelligenza; e poi che l'universo comprende tutto ciò che può aver la realità, bisogna che la causa ne sia l' intelligenza suprema.

Dio, come il più perfetto di tutti gli esseri, ha dovuto formarsi l' ideale il più perfetto del mondo, e quindi assimigliarlo a se per quanto era possibile. L' universo dunque comprende tutti gli esseri viventi ed intelligenti. L' ideale pensato da Dio costituisce il mondo intellettuale, secondo il quale l' universo visibile è stato formato dall' unione della materia con le

idee. Perchè il mondo apparente corrispondesse quanto fosse possibile all' ideale (e ciò la perfezione del Creatore rendea necessario), abbracciò Dio la materia in complesso, e produsse in quella tutte le forme possibili. Perciò il mondo è un tutto infinito di cose diversificate, in virtù della idea secondo la quale venne formato. Platone figurosselo di forma rotonda, per essere questa la più perfetta figura, e per contenere in se tutte le altre.

Dio formò il mondo indistruggibile ed immutabile quanto al suo tutto, di maniera che le determinazioni puonno bensì nascere e finire, che ogni cosa in particolare può dissolversi e rivestire altra forma, ma che quanto esiste nell' impero degli enti conservi però la sua radicale esistenza. Il mondo non potrebbe venir distrutto da nessuna altra causa esterna, fuor che dalla Divinità, poi che nulla esiste fuori di lui; e la Divinità stessa, rappresentando la perfezione, non può mai voler distruggere la propria sua opera. Finalmente Dio ha impresso al

mondo il moto circolare, che è il più armonico, e il più appropriato alla attività razionale. Il mondo ideale è eterno ed identico, al pari della stessa Divinità, poichè appartiene alla essenza di lei. Il mondo visibile, come opera di formazione divina, ha incominciato, ma Dio lo fece ad immagine di Eone per mezzo di un cangiamento, la continuità del quale non venne mai interrotta.

Platone attribuiva tutti i moti regolari ad una causa razionale, agente per se medesima, e tendente ad uno scopo; perciò accordava un' anima all' universo, perchè osservasi molta regolarità nel suo andamento, come per esempio in quello degli astri. Ma anche il moto disordinato debbe avere un' anima per principio, poichè suppone una causa, irragionevole per dir vero, ma però originale ed indipendente. Onde Platone distinse due anime del mondo, una buona ed una cattiva. Quest'ultima appartiene propriamente alla materia. Essa imprime il suo stampo a tutte le forze fisiche grossolane, che agiscono contraddittoriamente, senza esser

mosse da una legge, e senza tendere ad uno scopo qualunque. Essa è, nel mondo formato, la causa di tutti i disordini, di tutti i mali fisici e morali, di tutte le imperfezioni.

Per creare il mondo con la materia bisognò regolare ciò che regolato non era, e questa regolarità dovea risultare dall'unione della forza motrice ragionevole con l'anima cattiva del mondo. Tale combinazione costituisce l'anima buona dell'universo. L'anima pertanto del mondo formato racchiude due principj opposti, che sono causa, uno della regolarità del moto, l'altro della dissoluzione, della variabilità, e della irregolarità. Ben potea la Divinità limitar le forze dell'anima cattiva, e sottometterla alle regole dell' ordine; ma non era in poter suo l'incatenare del tutto la attività assoluta di lei. Onde questa cattiva anima rimase sempre causa del mal fisico e del mal morale, che Dio non poteva evitare, quand'anche l'avesse voluto per la perfezione infinitamente grande dello scopo cui tendea.

Nell' uomo l' unione dell'anima, ossia



del buon principio, alla materia, è la sorgente delle brame irregolari e delle passioni, che oppongonsi agli effetti della ragione, e che conducono al vizio. Altro adunque la virtù non può essere che la lotta continua contro il pendio al vizio che proviene dal corpo. Quello che in certo modo giustifica la Divinità, si è l'aver essa lasciata all'uomo la libertà di scegliere tra il bene e il male, e la facoltà di resistere alle istigazioni di quest'ultimo.

La dottrina delle idee professata da Platone, la sua cosmogonia, di cui formava essa la base, e la necessità della morale, non solamente il costrinsero ad ammettere un'Ente supremo ed infinitamente perfetto; ma gli offersero i mezzi di fissar sodamente l'idea di quest'ente. Avea nondimeno varj motivi per procedere con riserva e circospezione in tale indagine. Sono insuperabili le difficoltà che si incontrano quando vuolsi giungere ad una cognizione scientifica della Divinità. È difficile, dice Platone in un celebre passo del Timeo, di scoprire il Creatore

e il Padre dell' universo, ed è quasi impossibile, trovato che si abbia, di farne parte al popolo.

Da un altro lato, la religione greca, e la cieca affezione della moltitudine ai dommi di quella, non gli permettevano di pronunziarsi apertamente sopra siffatta materia. Per ciò, quando si radunano tutte le asserzioni sparse in quelle opere di lui, che potrebbero chiamarsi teologiche, pajono spesso contraddirsi. Diffatto talvolta Platone ragiona in un modo conseguente con gli altri suoi principj filosofici; ma sovente si appiglia alla credenza religiosa del popolo; e cerca anzi conciliarla con la ragione, seguendo l' esempio di Socrate. Tuttavia, giacchè sotto quest' aspetto puossi distinguere Platone filosofo da Platone cittadino e scrittor popolare, non vi è cosa più facile che lo spiegare le contraddizioni, nelle quali è caduto: oltr' a ciò egli ha seminato quasi pertutto qualche indizio, che lascia travedere le sue vere opinioni; e il tono ironico, col qual parla in più luoghi della religion popo-

lare, prova bastantemente, che quando annunziavasi in modo da essere interpretato a favore della credenza religiosa dei Greci, ei serbava tutt' altra intenzione.

Derivando Platone l' idea di Dio da' suoi principj filosofici, riguardava la Divinità come un Ente supremo infinitamente perfetto, come autore del mondo ideale e del mondo creato, come conservatore di questo, e infine come fonte primiera d' ogni intelligenza. Ei ne provava l' esistenza, alla foggia degli altri partigiani del socratismo, con l' ordine e l' armonia della natura, e con la necessità indispensabile di una causa prima ed assoluta di tutto quello che esiste. Dimostrava particolarmente che l' armonia non è già una idea arbitraria e vuota di senso; ma che in vece, essendo unicamente un prodotto della intelligenza, debbe aver avuto, prima di essa intelligenza, una realità, cui può soltanto pretendere l' idea di una semplice natura meccanica. Ma quì non fermossi; per ispiegare la possibilità della esistenza della stessa natura meccanica, cercò di met-

tere in evidenza che non si può lasciar di ammettere un ente assoluto e intelligente, che ne sia autore.

Non basta una serie di cause relative; perchè queste spiegano soltanto parzialmente l' esistenza del mondo, poichè suppongono una causa superiore, ovvero sarebbero nate dal nulla, locchè implica contraddizione. Debb' esservi dunque una causa prima ed assoluta, avente in se medesima la ragion sufficiente della sua esistenza e della sua azione. Ma il mondo fisico non ci offre nulla di ciò, perchè non vi si trovano che cause agenti condizionalmente. Dunque debb' essere un' anima; e siccome vi ha nel mondo una regolarità ed una irregolarità, il buono e il cattivo, così bisogna che gli effetti, di cui siamo testimonj, dipendano da due anime, una cattiva, l' altra buona e ragionevole, e che quest' ultima sia la causa prima dello insieme e della regolarità del mondo.

A provar l' esistenza di un ente assoluto, spirituale, e ragionevole, adoperava Platone anche un altro raziocinio fondato

sulla combinazione della forma con la materia, e sulla indipendenza dell' anima umana dal corpo, del quale è essa una sostanza essenzialmente diversa. La materia è infinita: la forma le comunica la determinazione e l' unità: e la forma non solo è causa di ogni cosa in particolare, ma anche dell' armonia loro col tutto insieme. Tuttavia la combinazione della materia con la forma è una creazione che non può concepirsi senza una causa sufficiente per operarla; e siccome essa si effettua con l' intenzione di conseguire uno scopo, così non abbisogna di una causa intelligente per essere spiegata. Altronde l' anima dell' uomo è parimenti una sostanza intelligente: la materia, che forma la sostanza del corpo, non può partecipare ad esso tal qualità; dunque debb' esservi nell' universo un principio spirituale, che sia cagione di tutti gli spiriti intelligenti. La validità di tal raziocinio, che assomiglia alle prove cosmologiche e fisico-teologiche date dai moderni della esistenza di Dio, non ha bisogno d' essere discussa in questo luogo.

Dalla idea generale di un Dio creatore dell' universo, Platone dedusse altresì le qualità, che gli si debbono attribuire. Egli è eterno, è sempre simile a se medesimo, ed immutabile; la sua essenza è la più assoluta realità. Egli è intelligente, e fonte di tutte le cognizioni, e di tutti gli esseri che possono venir concepiti: possiede per conseguenza la scienza infinita, e non commette alcun errore. Tutto quello che è buono deriva da lui: la volontà sua è la più santa e la più giusta. Attesa la sua sapienza e bontà egli agisce sul mondo in una maniera immutabile, e secondo un perfettissimo disegno. Nella qualità sua di legislatore e di giudice degli spiriti finiti, ai quali diè vita giusta quel disegno, egli esige che gli spiriti corrispondano alla natura e destinazion loro, e spande la felicità fra essi, a proporzione de' titoli che hanno per meritarla. Egli gode una felicità perfettissima, e basta a se medesimo: non possono ammettersi in lui nè difetti nè imperfezioni, come la religione greca ne attribuisce a' suoi Dii. È anche unico,

perchè sarebbe un contrariar la ragione, supponendo l'esistenza simultanea di molti esseri a lui simiglianti. Il mal reale che si osserva nel mondo, e non il male apparente, com'è quello che è frutto di una cattiva azione, non ha la sua sorgente in Dio, ma bensì nella natura eterna della materia, che Dio non ha creata ma solamente formata, e che unicamente assimilò alla sua idea del bene. All'incontro tutto il bene che è nel mondo proviene dalla provvidenza divina, e concorre allo scopo di lei, che è quello di perfezionare le sostanze intelligenti, di assimilarle alla sua propria natura, e di domar l'ignoranza, la follia ed il vizio.

Se Platone distinguesi tanto al di sopra de' suoi predecessori e contemporanei, sotto il rapporto della filosofia teoretica, egli acquistò pure il più incontrastabil diritto alla stima e gratitudine della posterità per la viva luce che sparse nella filosofia pratica. Questo ramo importante offre difficoltà grandi, che allora, più che oggi, dovean essere

sommamente più insuperabili, perchè molte non eransi peranco scoperte; e appena un leggier lume cominciava a diffondersi sulla natura morale dell' uomo. È dunque a scusarsi Platone se non afferrò le massime della morale in tutta la purità loro; ma si accostò alla verità per quanto era possibile al tempo suo.

Il fin principale di Socrate e della sua scuola era di combattere il sistema d'egoismo pratico, il cui dominio minacciava condurre una intera anarchia morale e politica, e di sostituirvi il sentimento morale, la cui voce risuona al cuore d'ogni uomo che ragiona. Ma Socrate erasi contentato di dirigere l' attenzione sopra codesta legge morale; aveva insegnato il modo di giudicar con essa di ogni azione: non ne aveva però accertata l'esistenza, massimamente intorno a ciò che spetta all'amor proprio, e al desiderio del bene; insomma non avea bastantemente sviluppata l'idea del bene: non avea fatto ben conoscere la differenza del bene e del male reali ed apparenti, nè indicati in modo sod-

disfacente i rapporti della virtù con la felicità. Potea dunque sussistere il sistema dell' egoismo pratico col socratismo, e i suoi partigiani non mancavano di sutterfugi, anche quando venivan messi alle strette col rammemorar loro il fatto del sentimento morale interiore.

Fu il primo Platone a seguir le tracce di Socrate. Ei cercò nella essenza dello spirito l' origine della legge morale obbligatoria, e prese sopra tutto a fissar l' idea del vero bene e della vera felicità che debbon essere lo scopo dell' uomo. Così pose i fondamenti di una teoria compiuta della morale. Ma egli ne considerò i principj, dapprima nel rapporto loro con la condotta degli uomini gli uni verso gli altri, poscia in quello con la società o con lo stato. La sua filosofia pratica dividesi dunque in due parti principali, morale, e politica. Le sue idee sul bello possono esservi riferite, perch' egli giudicava la considerazione di questo stesso bello, come uno de' più possenti mezzi per sublimar l' anima sino alla coscienza della sua origine celeste, e

per ispirarle un più vivo desiderio di conseguire il suo destino.

Per trovare il primo principio e la legge suprema della morale, Platone elesse la via di criticare le idee, che al tempo suo regnavano su questo proposito. Ebbe anche il vantaggio di approffittarsi di alcuni caratteri, che queste opinioni dovevano offerirgli. Ei fu convinto che non si può stabilire arbitrariamente una legge obbligatoria per le azioni morali; e che questa legge, la cui esistenza è attestata dal giudizio pratico nella vita sociale ordinaria, nasce dalla natura invariabile dell' uomo, e che per conseguenza incatena tutti gli uomini, ed anche la volontà divina. L' essenzial suo carattere consiste adunque dall' essere stabilita, non da una decisione variabile della volontà, ma da una idea invariabile dello spirito, che debb'essere osservata per se medesima indipendentemente da ogni personale interesse, e che per se medesima costituisce un bene assoluto. Ma per iscoprire l'idea razionale che gli servì di fondamento, e per dimostrarne la validità pratica, bi-

sogna, non solo calcolare la volontà dell'uomo nel suo complesso, ma provar anche la primazia dello spirito sotto il rapporto pratico.

Secondo Platone la volontà dell'uomo può essere determinata dallo spirito, o dalle forze irragionevoli dell'anima, gli effetti delle quali dipendono dal corpo; e in tal modo che queste forze sieno dirette dallo spirito, ovvero che sieno invece in opposizione con lui. La prima a manifestarsi nell'uomo è la natura animale: dunque fin dalla più tenera infanzia le sue azioni sono motivate dalle anime irragionevoli. Lo scopo cui queste tendono è quello di procurar piacere ai sensi, o risparmiar loro impressioni disgustose. Ma a poco a poco svolgesi l'attività dello spirito, che ha in se l'idea di un bene assoluto, e che, nel rapporto della condotta pratica dell'uomo, esige la sua assimilazione a questa idea, tanto più energicamente, quanto è maggiore il suo sviluppo. Ora, siccome le istigazioni delle anime irragionevoli si contraddicono le più volte, e sono an-

che frequentemente in contrasto con l'idea razionale del bene, così ne risultano le idee di virtù e di vizio, di armonia e di disarmonia delle azioni con questa idea razionale. La mente, ossia lo spirito, pare essere il legislatore della volontà sensuale, alla quale interdice alcune azioni. Platone provò che lo spirito prende realmente il carattere di regolatore, dicendo che se gli si togliesse la natura dell'uomo sarebbe in continua contraddizione con se medesimo; e che se la sensualità primeggiasse, non vi sarebbe più regola per porre un termine alla sfrenata licenza de' desiderj, e conciliarli insieme; anzi ogni distinzione cesserebbe tra l'uomo e l'animale, la società non potrebbe sussistere, la ragione sarebbe interamente oppressa dalla sensualità, e le sarebbe impossibile di corrispondere alla destinazione, di cui ha la coscienza. Convien dunque che la ragione occupi il primo posto, diversificando essa l'uomo dall'animale, e approssimandolo alla Divinità. Essa costituisce il principio dominante e determinante: e la sensualità, nella qualità di

principio determinabile, è sommessa alle sue decisioni. Senz' essa non vi potrebb' essere nè giustizia, nè virtù e unicamente conformandosi a lei può esservi armonia nello insieme della natura dell' uomo.

Platone insegnava dunque la massima seguente: *opera d' una maniera conforme alla idea razionale del bene, e per solo amore della ragione*, senza avere riguardo a verun altro interesse fuori di quello che dipende dalla realizzazione del bene assoluto. Da qualunque inclinazione prendano origine le azioni, tosto che l' uomo le regoli su questa massima, ei giunge alla perfezione, che dee conseguire giusta lo scopo della sua esistenza; ma egualmente quanto più se ne allontana più si degrada. Del resto, ciò che prova che lo spirito esclude ogni altra specie d' interesse, come atto a servire di guida morale alle azioni, si è che altrimenti cesserebbe d' essere quel potere supremo e regolatore, ch' egli è: perocchè se una azione fosse virtuosa, perchè fu motivata da un desiderio o da una sensazione

qualunque, in tal caso la morale si fonderebbe sui desiderj e non sulla ragione.

Acciò la ragione esser possa la guida dell' uomo bisogna che non dipenda da alcuna delle cause che agiscono sopra di lui, di modo che nessun' altra cosa, eccetto lei, contribuisca a fissare le regole morali di condotta; e perchè l' uomo possa ubbidire, per quanto è possibile, ad esse leggi, bisogna ch' ei sia libero di osservarle, e di resistere alle seduzioni della sensualità, che gli ispira desiderj contrarj. Questa facoltà dunque ch' egli ha di conformarsi o no alle leggi morali della ragione indipendente, è la volontà morale, ossia il libero arbitrio. Diffatto l' uomo spinto, ora da una massima morale della ragione, ora dalle insinuazioni della sensualità, agisce in senso inverso di tale determinazione; ma non potrebbe aver dubbio di non essere libero di fare il contrario di detta azione, o di eseguirla differentemente. È Platone il primo filosofo greco che abbia sentito le difficoltà della dottrina del libero arbitrio: non le vide però

tutte; e diede una soluzione poco sodisfacente, ed anche pochissimo intelligibile per noi, di quelle ch'ei trovò. Pare, a dir vero, aver egli considerata la libertà morale dell' uomo, come un carattere proprio dell' essenza ragionevole, e non aver ammessa la manifestazione reale, fuorchè nel caso in cui questa sostanza, entrando essa stessa in azione, richiama le prerogative della sua primazia sulla sensualità; ma la sostanza ragionevole trae originariamente la sua sorgente da Dio: non può dunque voler altro che il bene, poichè il male dipende esclusivamente dalla materia, e dalla sua unione con lo spirito. Da ciò venne la massima di Platone: *l' uom non è libero che per far bene.* Un essere puramente spirituale, che non ha corpo, non può fare il male senza distruggere la sua natura, determinata dalla idea invariabile del bene e della perfezione. Ma quando è unito alla materia, ed al principio disordinato d' azione di essa materia, la sua tendenza naturale verso il bene è più o meno impedita o anche spesso

distrutta dalla influenza della sensualità. L'uomo ragionevole vuol sempre il bene; ma l'uomo irragionevole, che gli è congiunto per l'intrommissione del corpo, entra con esso in una lotta, nella quale soccombe. La ragione riman fedele al suo carattere morale, fin che non perda la sua energia; la irragionevolezza è immorale per essenza. Dunque non dipendendo l'immoralità dall'essenza dell'uomo come ente ragionevole, ma dal predominio della sensualità, che è retta da' un principio meccanico, e dall'altra parte essendo la libertà di agire nel senso contrario della sensualità una facoltà dell'ente ragionevole, ma spogliata de' suoi diritti per la supremazia usurpata dalla sensualità, Platone pronunziò anche la massima seguente: l'*uomo non fa il male liberamente.* Diffatto la natura irragionevole non ha una libertà morale inerente, e la natura ragionevole non può volere che il bene. Dunque, l'uomo non è cattivo, perchè la sua volontà morale libera a ciò lo determini, ma perchè la sensualità rende impossente

questa volontà; dunque non è cattivo liberamente.

Malgrado una tal massima Platone non ammise però assolutamente il determinismo rispetto alle azioni cattive, perchè avrebbe allora corrotti i costumi, e resa inutile la morale, e ciò non potea sfuggire alla sua sagacità. Egli distinse effettivamente le cattive azioni in volontarie ed in involontarie, e rese responsal l'uomo soltanto delle prime. Ecco in qual modo sembra aver egli conciliato questa distinzione con le due massime precedenti, cioè che il male dipenda o da mancanza di energia della ragione, o da superiorità della sensualità. La causa della mancanza di energia della ragione, dic'egli, è l'ignoranza, quando cioè lo spirito non ha acquistato la coscienza della sua natura, della sua dignità, e della sua forza. L'uomo agisce volontariamente male tutte le volte che allega per iscusa l'ignoranza, ovvero eseguisce una azione contraria alla cognizione che ha del bene; per conseguenza ogni volta che lo spirito non facendo uso della sua

volontà morale libera, lascia prendersi la mano dalla sensualità. La responsabilità non dipende quì dall' uso positivo del libero arbitrio, il quale non può operare che il bene, ma dall'uso negativo, che lascia la vittoria, o anche il campo interamente libero, alle anime irragionevoli. Secondo lo spirito del sistema platonico, la possibilità dell' uso negativo del libero arbitrio spiegasi pel dominio che la sensualità prende sull' uomo sin dall' infanzia, e dagli irresistibili allettamenti dei desiderj sensuali. Potendo l' uomo ignorare lo scopo e le leggi della ragione, ovvero ingannarsene, e finalmente essere strascinato al momento dell' azione dalla violenza d' un desiderio, o dal delirio d' una passione, vi hanno dunque azioni cattive involontarie, che non esigono responsabilità. Le cattive azioni, volontarie o nò, sono suscettibili di gradazione, e ne risultano due classi, che Platone chiama azioni volontarie o involontarie più o meno simiglianti.

L' idea che questo filosofo formavasi

della natura dell'anima, e la divina origine che le attribuiva, furon dunque le cause principali, che lo ravvolsero in mezzo alle difficoltà della dottrina del libero arbitrio. La possibilità di volere il male non accordavasi col carattere e con l' origine supposta delle intelligenze; perchè altrimenti Platone sarebbe stato obbligato di attribuirla egualmente a Dio; e ciò lo costrinse di stabilire per massima che la ragione non può voler che il bene. È vero, che dalla resistenza della materia allo spirito egli spiegava in seguito l' esistenza del male; ma non poteva concedere che la ragione abdicasse volontariamente la sua tendenza naturale verso il bene: quindi fu obbligato dire che l' uomo non è liberamente cattivo. Queste due proposizioni lo conducevano ad un determinismo il più assoluto, distruttore d' ogni teoria di morale. Per evitar di cadervi, ricorse alla distinzione tra l' uso positivo e negativo della libertà, e attribuì l' ultimo all' ignoranza, all' errore, all' abituale impero della sensualità sopra l' uomo ecc. Ma in tal modo

il suo libero arbitrio acquistava uno scudo assai debole, o, per meglio dire, mancava di difesa. L' union delle anime ai corpi ei riguardava come un castigo della caduta morale di quelle; onde con grandissima inconsegnenza ammetteva la possibilità, che lo spirito volesse il male. In fine se, per qualunque caso, la sensualità è quella che si oppone all' uso della volontà, e che perciò appunto genera il male, quest' uso negativo non è libero. Ma essendo Platone il primo, che specolò sulla libertà dell' uomo, appena travide in lontananza il labirinto, nel quale questa dottrina ravvolge il filosofo, e facilmente credette averne trovato l'uscita, mentre fin dall' ingresso non fece che errare.

Agli occhi suoi la morale era il rapporto esatto fra tutte le azioni dell'uomo e la legge suprema, che la ragione prescrive a tutte le sue volontà pratiche. La bellezza morale ed interiore, incontrandosi con la bellezza della forma esteriore, produce l'ideale dell' uomo. E la moral più perfetta o la santità assoluta

appartiene soltanto a Dio. L'uomo nello stato corporale, può solo approssimarvisi; e soltanto in uno stato futuro, nel qual sarà sciolto del corpo, dee nodrire speranza di conseguire il sommo della virtù. La morale suppone la cognizione che lo spirito ha della sua natura, e de' suoi rapporti teoretici e pratici con l'uomo, e con le cose materiali. Tal cognizione chiamasi sapienza, quando principalmente si consideri sotto il rapporto della pratica. L'uomo, conformandovisi, entra in armonia con sè medesimo, e con ciò ch'ei pensa, vuole, o fa. Avendo l'origin sua nello spirito, conviene che dall'uso dello spirito risulti. Dunque la sapienza costituisce una scienza, cioè la scienza di ciò che è bene, e di ciò che è perfetto.

Ma si puonno supporre infinite gradazioni e modificazioni di cognizioni razionali. Esse possono anche esistere teoricamente, senza agire sulla volontà ed atti che ne dipendono. E' questo è quel che Platone chiamava ignoranza, allorchè sosteneva esser questa la causa del mal morale.

Non obbliava di dire al tempo stesso che gli uomini, sulla cui volontà la cognizione del ben morale non esercita veruna influenza, e che hanno per conseguenza disposizioni viziose, portano in se la misura delle azioni immorali degli altri, perchè giudicano sempre l'altrui carattere dal proprio; ma lor manca quella della virtù degli altri, perchè il ben morale è straniero per essi; laddove un uomo, la cui vita pratica si regola sulla sapienza, racchiude in se i mezzi di valutare, non solo la moralità, ma anche l'immoralità de' suoi simili, tosto che osservi il mondo e gli uomini; perchè non gli può sfuggire il contrasto tra le azioni e la legge morale.

Finalmente le cognizioni razionali relative alla moralità possono essere o chiare o evidenti. Nel primo caso l' uomo ha la coscienza della legge morale, senza averla svolta ed esaminata fino alla sua origine. Nell' altro, ne ha una cognizione scientifica. L'uno si chiama congettura, l' altro sapere. Trovasi quello ne' giovani ed uomini fatti, ma non educati: l'altro

osservasi soltanto nell' età matura, e nelle persone di spirito colto.

La coscienza oscura della legge morale è una azione instintiva dello spirito sopra la volontà ed il sentimento, ed è ciò che i filosofi chiamano sentimento, o istinto morale. Essa dissapprova le azioni dell' anima irragionevole, che sono contrarie alla legge morale, ed approva quelle in cui la ragione e la volontà si combinano. L' istinto morale è fondato sullo spirito e sul sentimento, ma solo può essere svolto dalla impressione del primo sopra l' altro, cosicchè è puro, perchè appunto ne è causa l' azione indipendente dello spirito.

L' esercizio della volontà dell' uomo dipende necessariamente dall' idea de' beni, all' ottenimento de' quali tendono gli atti suoi. Dovendo essere determinata da una legge pratica della intelligenza, bisogna che la determinazione (e così pure la legge) abbia per iscopo un bene, che esprima il più gran bene cui giugner si possa con le azioni. È dunque indispensabile di porsi a conoscer l' idea che convien formarsi del sommo bene.

Per arrivarvi, Platone esaminò i giudizj che si danno comunemente sui beni in generale, e sulle differenze relative che presentano nella loro importanza. Qualunque sia l' infinita diversità degli oggetti, cui gli uomini usano dare il nome di beni, e qualunque la discordia o anche il total contrasto delle opinioni relative alla questione di sapere se tali oggetti meritino la denominazione che loro si dà, e quali di essi vi abbiano miglior diritto, bisogna convenire che tutti gli uomini presentono l' idea di un bene assoluto, che è l' oggetto de' loro desiderj; idea secondo la quale le altre cose, da cui i desiderj sono irritati, possono più o meno chiamarsi beni; ma non tutti sono al caso di concepir chiaramente e in tutta l' estension sua questa idea. Platone tentò di rendersene padrone; e a fine di riuscirvi, cercò prima quali son le ragioni, per cui qualche cosa può essere un bene per la volontà: e dipoi qual sia tra tutti i beni quello che si desidera unicamente per se medesimo con l'approvazione della ragione, dovendo esser questo il bene assoluto.

Necessariamente i caratteri del bene assoluto, e le cause che fanno desiderare il bene relativo, debbon esistere, per un lato, nella sperienza esteriore ed interiore, quando si osservi con esattezza e sagacità, e ben si pesino le osservazioni; dall' altro lato, nel rapporto della coscienza della ragione con la volontà. Tenendo questa via, Platone giunse alle seguenti risultanze. Le cose sono, per la volontà, buone, cattive, o indifferenti. Le buone si riferiscono all' anima o al corpo, e sono desiderate o per se medesime o per le sue conseguenze, o tutt' insieme per se e per le risultanze. Una cosa desiderata per se medesima è un bene assoluto, e per conseguenza un oggetto di desiderio per tutti gli enti dotati di ragione. Se vuolsi iscoprirla, si deve interrogare la coscienza della ragione, in quanto che unisce ad uno stato qualunque della attività dello spirito l' idea di una cosa assolutamente perfetta. Quì si presentano lo stato di pensare, e quello di provar piacere. Il primo, preso isolatamente e senza collegarlo al

piacere, non potrebb'essere uno stato desiderabile. Lo stesso dicasi dell'altro, come semplice sentimento di piacere senza partecipazione della intelligenza. Lo stato che corrisponde al bene assoluto dee dunque essere composto di que' due, in guisa che riuniti facciano nascere ciò che prima nè l'un nè l'altro potea produrre. Si vede pure al primo aspetto che tutte le combinazioni del pensiero e del sentimento di piacere non si conciliano con l'idea del vero bene, ma che fa d'uopo che il loro mutuo rapporto sia determinato dalla ragione. Il pensiere si divide in razionale ed empirico: il primo è la ragione messa in azione; ma essa non può esister per l'uomo senza l'empirico: e la combinazione di tutte le cognizioni è possibile, perchè il pensiero empirico è soggetto all'altro. Tra i sentimenti possono compiutamente legarsi con l'attività della intelligenza que'soli, che genera essa stessa, o che determina, quai sono i razionali ed i morali. Tutti i sentimenti dilettevoli misti che prova il corpo non hanno la fonte loro nell' in-

telligenza, anzi all'incontro l'opprimono. L'unione però del pensiero razionale co' sentimenti appropriati alla natura produce il bene assoluto per l'uomo, perchè in quella risiedono la verità, la regolarità e l'armonia, che sole costituiscono il bene ed il bello. Quindi la regolarità armonica del pensiero, del sentimento, e delle azioni, è per l'uomo il sommo bene. In quel modo che la legge morale dello spirito, e l'armonia che ne risulta, esprimono lo scopo dell'uomo, verso il quale tende parimenti l'armonia delle cognizioni, così può dirsi che la moralità fosse il bene supremo di Platone, dappoichè egli la riguardava come il fine assoluto, verso il quale si dirigono gli esseri ragionevoli.

Sapeva assai bene Platone che l'uomo non mette in dubbio la primazia della ragione, ma non ama di reprimere la tendenza al ben essere fondata sull'egoismo, per non indagar sottilmente qual rapporto sussista fra' il bene e l'osservazione della legge morale interna. Il risultamento prova ch'ei non sep-

pe risolvere le difficoltà dialettiche che si presentano quando si parla della possibilità di realizzare il sommo bene, in quanto che la virtù e la felicità debbono esserne considerate come parti costituenti ed inseparabili. È però vero che dapprima confondeva l'idea di bene con quella di moralità. Gli sforzi che si fanno per conseguire la felicità li trovava egli nella moralità dell'uomo, e la causa di questa moralità diceva risiedere nella intelligenza. Era anche lontano dal considerare il bene de'sensi, come il principale oggetto della volontà, cui debbono cedere il luogo le pretensioni della ragion morale. Ciò anzi fu il vero motivo che lo indusse a rifiutare la teoria morale de' sofisti; ma giunto al punto decisivo, quel di sapere come l'egoismo possa in tutti i casi conciliarsi con la legge morale dello spirito, come la virtù possa continuare ad esser l'oggetto dei desiderj dell'uomo, anche quando esige il sacrificio della felicità sensuale, la negazione de' beni terrestri, e l'abbandono della vita, egli più non istabilì, tra la mora-

lità ed il bene, quella distinzione, che avea posta dianzi per confutare l'eudemonismo, e creò un'altra idea di bene, onde poter sostenere essere esso in armonia con la virtù. Contentossi perciò di fissare per massima che la moralità è la causa necessaria del bene. Quindi fu d'uopo che ne adottasse la conchiusione, cioè: che la moralità e la felicità sono idee identiche, e che il sommo bene dell'uomo non ha più bisogno di venir definito dall'unione della virtù e del bene, potendolo essere tanto dall'una che dall'altro.

Se Platone avesse limitato fino a un certo punto questa proposizione, essa non sarebbe inesatta. Un vero bene contrario alla moralità è una cosa impossibile, perocchè la moralità è quella che dà una giusta direzione ai sentimenti, alle inclinazioni, ai desiderj dell'uomo, e lo mette in armonia col suo destino, e diventa così il fondamento della felicità. Ma Platone ammetteva la sua massima senza restrizione, e perciò era insostenibile e fantastica. Debolissimi infatto

sono i raziocinj che allegava in appoggio. Se il bene non consistesse nella stessa moralità, l' uomo morale sarebbe infelice, e l' immorale felice, e ciò non si accorda con l' idea della Divinità. I genitori, allevando i figli, ispirano loro sentimenti virtuosi con la mira di assicurarne la felicità futura. Quindi, anche a giudizio del volgo, la virtù ed il bene non fanno che uno. La moralità abbisogna d' essere stimolata dalla speranza d'esser felice, poichè nessuno vorrebb' essere virtuoso, se non credesse di trarne qualche diletto. Ciò è sì vero, che supponendo priva di fondamento la massima precedente, converrebbe persuaderne la verità agli uomini, perchè la legge morale esige la negazione del piacer fisico, e debbesi offerire un compenso di un tal sacrificio. Tutte queste ragioni provano solamente che la virtù ed il bene sono inseparabili, ma non dimostrano che sieno identiche, e che la prima sia causa necessaria del secondo.

Tuttavia Platone andò anche più lungi; volle che la virtù fosse la felicità su-

prema dell'uomo, non solo come ente ragionevole, ma eziandio come ente sensuale. Pure anche i suoi raziocini in questo proposito non sono migliori de' precedenti. Il possedimento del bene rende felice; colui solo che opera moralmente possiede il bene; dunque il sol virtuoso conosce il bene. Platone supponea quì ciò che ha bisogno di prova; ed operava del pari, dicendo: il piacer più nobile e più vero merita preferenza sù quel che lo è meno; l'anima è un ente più reale, e per conseguenza più nobile del corpo: dunque la soddisfazione de' bisogni dell' anima procura un piacere più puro e più vero che quello de' bisogni del corpo; tra' i bisogni dell' anima, i più importanti son quelli della ragione; dunque il piacere che accompagna la loro soddisfazione è il sommo bene. In questo raziocinio la maggiore è ammessa senza prova. Avendo la moralità sì grande importanza per l'uomo, dee necessariamente esser l' oggetto de' suoi desiderj, soltanto allora che la ragione entra in azione; ed è per ciò che il desiderio

ragionevole della virtù non è innato come quello del piacer morale prodotto dall'istinto, ma acquistasi in qualche modo. Platone il chiamava amor celeste; amore, che ha per oggetto la perfezione morale, la bellezza morale interna. Opponeva ad esso l'amor fisico, che ha per oggetto la bellezza materiale, che nasce dall'istinto sensuale, e che ad altro non tende che a procurar diletto ai sensi.

Platone in certo senso identificava la perfezion morale dell'uomo con la virtù; ma in altro senso impiegava la parola virtù per indicare la condotta subbiettiva che esige la conformità dell'uomo alla legge morale. Egli ancor distingueva in un terzo senso quattro specie principali di virtù: la sapienza, la moderazione, la fortezza, e l'equità. Lo scopo di tutte le virtù è quello di armonizzare i desiderj e sentimenti fisici con la intelligenza. La sapienza è la cognizione della legge morale razionale, nella sua qualità di ente applicabile alla volontà; ed applicata realmente diventa base di tutte le virtù; può anch'essere una cogni-

zione volgare, o scientifica; ma nel primo caso è vaga ed oscura.

La moderazione è la sommissione della volontà fisica alla legge morale, nè potrebbesi chiamar virtù, se fosse effetto d'insensibilità del temperamento. La fortezza, come virtù, non consiste nella forza fisica, e nel coraggio ad affrontare i pericoli; che suppongono disposizioni corporali; ma nella ferma risoluzione di non temer altro che il male assoluto, di sopportare il mal fisico con rassegnazione per amore del ben morale, e di ubbidire alle massime della morale, senza riguardo al diletto o al disgusto che ne hanno i sensi.

L' equità finalmente consiste nell' esatto adempimento de' proprj doveri verso gli altri uomini.

Estendendo cotanto l' idea della giustizia non raramente avvenne che Platone prendesse lei stessa per la morale; ma non raramente eziandio la voce equità indica nelle opere sue la risoluzione di operare in una maniera giusta.

Tutte queste virtù cardinali sono in-

sieme unite da stretto nodo, in guisa che mancandone una, la moralità non è più perfetta.

Non bisogna però confondere le virtù vere con le false ed apparenti.

Un' azione può parere moralmente buona, benchè non lo sia, a cagione del principio interno da cui deriva, e perchè ha per iscopo di soddisfar l' egoismo, compiacere un desiderio, assopire una passione.

L' uomo può anche operare virtuosamente per abitudine, e per meccanico effetto della educazione, e senza l' intenzion di ubbidire ad un sentimento morale interiore.

Questa Platone chiamava virtù comune, virtù del volgo, ch' egli contrapponeva alla virtù del saggio, la qual risulta dall' ubbidienza alla legge morale razionale, e dalle determinazioni della ragione.

Vi ha intima unione tra la morale di Platone e la sua politica, che su quella interamente si appoggia, e di cui questo filosofo ebbe il merito di essere il primo a determinar l' idea con molta sagacità.

La politica è una scienza teorico-pratica, ed essenzialmente legislativa, perchè regola ciò che deve accadere, senza che vi sia alcuna legislazione superiore da cui trarre le sue leggi.

Essa ha per oggetto una società d' uomini, che debbon essere diretti verso uno scopo comune.

Ma, come scienza legislativa assoluta essa non è proprietà necessaria ed esclusiva di quelli che si affaticano a soddisfare i bisogni della società, cioè degli artigiani, de' guerrieri, de' sacerdoti, de' giudici, del sovrano, perchè spetta anzi a lei di prescriver loro le regole, che debbono osservare nelle loro azioni.

Non è dunque necessariamente ed esclusivamente propria del re in un governo monarchico; non de' depositarj dell'autorità in una costituzione aristocratica; non del popolo in uno stato democratico. Quindi gli stati sono meno retti dalla vera politica, che dal dispotismo delle leggi, o da quello dell' arbitrio,

Acciò le leggi sieno realmente politiche bisogna trovare un carattere che

faccia conoscere come possano essere e perchè sieno tali. Questo carattere, il quale costituirebbe la vera politica, poichè sarebbe legislativo nel senso assoluto, non può esistere che nella intelligenza; la qual sola ha la facoltà assoluta di offerire le idee generali della verità, del bene, e della giustizia, relativamente agli individui, e quindi allo stato.

Lo stato non dovrebbe avere altro ragionevole scopo, che quello della felicità generale de' membri che lo compongono.

Per conseguir questo scopo bisogna di necessità che ogni membro faccia ciò che dee fare rispetto agli altri, e che tutti, regolando le azioni loro secondo il principio della ragion morale, le riuniscano in una sfera comune.

Ispirare sentimenti morali ai cittadini è dunque lo scopo, verso il quale la costituzione e la legislazione d'uno stato debbono tendere.

L'uomo isolato arriva alla perfezione, quando l'intera sua natura esprime l'unità e l'armonia; e ciò succede con la sommissione esatta delle sue inclinazioni ed

azioni alle leggi della ragione. Così lo stato è perfetto, quando rappresenta una società d'uomini, tutti obbedienti alle medesime leggi.

Da ciò risulta l'idea che avea Platone della politica: cioè la scienza di unire gli uomini in società, sotto la vigilanza della morale, e di mantenerveli.

La repubblica di Platone è la principal fonte, cui si debba attingere per imparar a conoscere il suo sistema politico.

L'oggetto di quest' opera non è di rappresentare un governo ideale fondato sulla moralità, ma di esporre l'ideale della virtù dell' uomo sensibile col prospetto dell' idea della virtù dello stato.

Per ciò Platone comincia dallo svolger l'idea della virtù in generale: propone poscia e risolve il problema della migliore repubblica possibile, onde render più chiara quella idea, e in certo modo sensibile con un esempio.

Essendo l' idea della virtù l' oggetto principale ch'egli ebbe di mira, anche la miglior forma possibile di stato è il principal soggetto di cui si prende cura

in quell' opera, ed approffittando della libertà, che il dialogo lo abilitava a prendere, ei si fa lecite varie digressioni sopr' altre materie.

Talvolta nel libro delle leggi propone un partito diverso di quel che consiglia nel trattato della Repubblica; ma questa differenza nasce, che in questo avea di mira un ideale, o la possibilità della sua realizzazione, considerando gli uomini come dovrebbero essere: e in quello volea far conoscere una politica per gli uomini quai sono, e quai potrebbero essere secondo le circostanze.

La definizione quì data della politica nel senso adottato da Platone, dà luogo a prevedere com' egli ne dividesse gli oggetti.

Prima di tutto dee questa scienza stabilire i principj, co' quali lo stato può essere meglio composto ed amministrato: poscia determinare la costituzione e le leggi conformemente a que' principj; in fine render pubbliche le regole da osservarsi per eseguire e conservare la costituzione e le leggi.

Quegli è vero governatore o uomo di stato, il qual possiede le cognizioni necessarie a conseguir questo scopo, sia che regia porpora vesti, sia che nella classe de' particolari vada confuso.

Le condizioni necessarie per possederle sono di tal natura che pochi posson vantarsi di riunirle in se. Molti fatalmente credon di averle, e da ciò nasce che la maggior parte degli stati positivi sono stabiliti con sì poca ragione, e amministrati con sì poca sapienza.

La politica è il frutto della intelligenza, e per ciò forma una parte della filosofia, ed una scienza necessaria al filosofo. Onde converrebbe che i soli filosofi governassero, e che la forza dello stato venisse diretta verso il ragionevole scopo cui dee tendere; ma ordinariamente il potere si trova in mano d'uomini cattivi, o per lo meno ignoranti, che non sanno farne buon uso.

Tale è il senso che Platone diede alla sua celebre repubblica di filosofi; con questo nome egli intendea le persone che impiegarono la ragion loro a

perfezionarsi, e particolarmente a svolgere la loro moralità, e che per conseguenza sono veramente i più saggi ed i migliori fra gli uomini; perchè da questi soli può la società aspettarsi lo stabilimento d' una costituzione veramente buona, e l' amministrazione convenevole allo stato.

Il paradosso che anche i contemporanei di Platone credean trovare in questa asserzione, è soltanto apparente, per giudizio dell' autore medesimo. Non vi è ancora uno stato, la cui costituzione sia basata sopra principj filosofici; ciò precisamente fece considerar questa idea come eccentrica, ma ciò non toglie che non ispetti alla filosofia il posar le basi della politica, e si può benissimo ammettere il caso che i sovrani fossero veramente filosofi.

Di fatto quando si considera la società di filosofi voluta da Platone per produrre la migliore repubblica possibile, come una parte integrante del suo ideale politico, non puossi nulla obbiettar contro. Una repubblica, la più perfetta agli

occhi della ragione, non può nascere e sussistere se non quanto sia formata ed amministrata dai migliori uomini; e se a questi saggi vuolsi dare il nome di filosofi, cosa può trovarsi di ripugnante alla idea di una società intera di filosofi?

Ma se si considera sotto l'aspetto della possibilità ch'ella si realizzi, allora cessa di altro essere fuor che un bel sogno.

Uomini sì saggi e nobili come quei che Platone esigeva per tener le redini dello stato, son tanto rari e difficili a ritrovarsi: i mezzi di innalzar l'uomo al solo scopo degno di lui sono sì incerti, e sì illusorj, che non bisogna contar molto sopra così fatti autori di costituzioni, e sopra amministratori che li rassimiglino.

Supponiamo ancora che uno stato sia fondato e governato da filosofi quali Platone intendeva, è parimenti necessario, perchè nasca la possibilità della sua esistenza, e se ne assicuri la durata, di ammettere un popolo capace di stimare le leggi morali della ragione, di tendere verso lo scopo al quale esse dirigono il

genere umano, e di tenerle come regola invariabile della pratica della vita.

Ma l'istoria e la sperienza giornaliera sono contrarie alla ipotesi di un simil popolo. Esse parlan sì alto, che tutti coloro che si sono dati alla politica o in teoria o in pratica, hanno trattato da ridicola chimera la repubblica filosofica di Platone.

Pure, sebben la politica di quel filosofo propenda più all'empirismo nel libro delle leggi, tutto porta a credere ch' egli non dubitasse interamente della possibilità di mandare ad esecuzione il suo sistema ideale, o almeno di stabilire uno stato che vi si accostasse con la sua costituzione; altrimenti non avrebbe posto tanta cura all'esposizione del suo sistema, nè datasi tanta pena per difendere e giustificare le innovazioni e le bizzarrie che l'uomo di stato vi scopre, nè finalmente avrebbe disegnato l'abbozzo di un governo, che gli pareva basato su quello.

Fu anche il desiderio di realizzare la migliore repubblica possibile, per quanto

le circostanze lo permettevano, che lo indusse a legarsi di intima amicizia con Dione, e che a varie riprese lo fece sì attento all'educazione di Dionisio il giovine.

Ben dovea già la filosofia morale condurlo all'idea d'una repubblica filosofica; ma l'esistenza d'una società pitagorica contribuì molto ad ispirargli tanta tenerezza per questa idea, a fargliela svolgere con tanta cura, e a dargli speranza di vederla un giorno realizzata.

Se la politica dee prendere dalla ragione i suoi primi principj, anche l'intelligenza determina lo scopo finale dello stato, ed esige che la forma di governo da lei approvata tenda per quanto è possibile al medesimo scopo.

Ma lo scopo finale di uno stato debb'essere necessariamente lo stesso di quello dell' uomo considerato isolatamente; altro per conseguenza non può essere, che la moralità e il ben'essere degli individui.

Quindi è che gli uomini si uniscono per giugnere più facilmente e sicuramente al termine che la ragione lascia travedere a ciascuno, quando abbia essa acquistato un conveniente sviluppo.

Tale unione debb' essere protetta da leggi, che sieno, non solamente obbligatorie per tutti gli individui, condizione senza cui la società non potrebbe sussistere, ma sì anche in tal modo concepite che permettano di ottenere lo scopo finale; nè avvi altro mezzo di fare il bene comune dello stato.

Quando all' incontro le leggi sono a vantaggio degli individui, o di qualche parte della società, e non hanno di vista il bene della intera massa della nazione, allora lo stato non soddisfa nè alla ragione nè alla società.

Ma le leggi obbligatorie per tutti conseguiscono il loro scopo quando vengono rispettate da tutti i cittadini.

Coloro che le danno, o le fanno osservare, chiamansi governanti, e per la qualità loro sono soggetti alla legge morale, ed all' autor suo che è la Divinità: dunque non denno abbandonarsi al proprio umore ed opinioni arbitrarie, ma in vece proteggere e favorire il bene dello stato, che non diferisce dalla moralità degli individui.

L' uomo diretto dalla ragione rappresenta lo stato in piccolo; l' intelligenza è il sovrano, che ha per ministri i sentimenti; i desiderj fisici sono i sudditi.

L' uomo intero nella sua perfezione morale dee formare un tutto armonico: lo stesso dicasi di uno stato, o di una società d' uomini.

Lo stato debbe avere parimenti le virtù di ciascuno individuo, la sapienza, la fortezza, la moderazione, e l' equità: bisogna che il sovrano ubbidisca alle leggi della ragione, e che i sudditi si conformino a quelle stesse leggi, reprimendo la loro sensualità.

Quando tai condizioni si trovino riunite vi è unità nello stato, la società forma un tutto armonico, e lo stato diventa una persona morale nel significato proprio di questa voce.

Da siffatta moralità dello stato dipendono inseparabilmente la libertà, e il vero bene de' cittadini che lo compongono.

La libertà non è la sfrenata licenza de' desiderj, che anzi la opprime, non essendovi che despoti e schiavi ov' essa

regna ; ma è la generale osservanza delle leggi della ragione , quando ognuno fa ciò che è moralmente bene , val' a dire, che può agire con la più gran libertà possibile.

Il vero bene dello stato non esige che i cittadini sieno agiati, o la società possente ; ma dipende dalla moralità , ed è immediatamente prodotto da essa.

In uno stato , in cui ciascun cittadino adempie i suoi doveri verso gli altri si sforza di diventare egli stesso un uomo dabbene , e contribuisce per quanto può a perfezionare l'insieme della società; ognuno così gusta la porzione di bene , che la situazion sua gli permette di godere.

Per ben comporre uno stato , bisogna prima avere imparato a conoscere l'oggetto nelle sue parti essenziali e necessarie , non che le qualità che esse esigono.

Uno stato è una società d'uomini.

L'uomo prova prima i bisogni fisici: abbisogna di alimenti , di vesti, di ricovero contro le intemperie dell'aria , e di una difesa contro le aggressioni es-

terne. La sperienza insegna che non potendo soddisfare egli solo a tutti codesti bisogni, è obbligato di unirsi a suoi simili, e che allora ciascuno, per contribuire a conseguire lo scopo comune, dee fare ciò che è proporzionato alle sue forze ed al suo ingegno, ossia, in altri termini, che i varj lavori di cui la società ha bisogno, prima pel suo mantenimento, poi a poco a poco pel suo comodo, debbono essere ripartiti in una maniera conforme alla capacità di ciascuno individuo.

Così i bisogni naturali della società hanno primitivamente dato origine alle professioni, compresi gli agricoltori, gli artigiani, e gli operai.

Ma la società non si trattiene mai ne' limiti prescritti dai bisogni e dai comodi della vita.

Alcuno de' suoi membri, o anche la maggior parte, aspirano ai piaceri, e moltiplicano i mezzi di procurarseli.

Allora dunque nasce il lusso.

Ma lo stato non può ammetterlo mai senza vedere introdursi al suo seguito

il desiderio di appropriarsi il bene altrui, con tutte le ingiustizie e vessazioni che ne risultano.

In mezzo a codesta disposizione generale degli animi, la guerra diventa inevitabile sia contro nemici interni, sia contro gli esterni, che la cupidità e l'ingiustizia de' cittadini hanno eccitato alla vendetta, e che vogliono soddisfare la propria loro rapacità a spese della repubblica.

Tosto che la guerra diventa possibile e verisimile, voglionvi i combattenti; ed acciò che i guerrieri adempiano il dover loro verso lo stato convien che formino una casta a parte; perchè ogni classe d'uomini non può consacrarsi che ad un solo genere di lavoro, pel quale ha una disposizione ed una vocazione particolari.

Il guerriero dee principalmente distinguersi con la sua forza, agilità, e coraggio: ma queste qualità, che gli sono indispensabili per combattere il nemico, diverrebbero pericolose e funeste a' suoi proprj compatrioti ch'ei dee pro-

teggere, se non si avesse cura di rendere umano l'ingegno e il cuor suo, e di ispirargli pacifiche disposizioni.

Ciò si ottiene per mezzo della ginnastica e della musica.

La prima gli dà le qualità necessarie al soldato; l'altra nobilita la sua maniera di pensare, addolcisce i suoi costumi, gli ispira rispetto, ed amor per la patria e pei concittadini. Ognun sa che i greci applicavano un senso più esteso che i moderni alla idea della musica, che comprendeva quasi tutte le arti e le scienze, ma principalmente la poesia; perocchè in Grecia l' educazione cominciava sempre dalla lettura de' poeti più celebri.

La poesia però può essere considerata come un mezzo di educazione per ciò solo che celebra le belle azioni, infiamma l'animo, e gli ispira tutto l'eroismo della virtù.

La musica propriamente detta debbe parimenti essere in armonia con la morale. Bisogna impedire la melodia voluttuosa, che ammollisce il cuore e l'ani-

ma, e non permettere che quella i cui suoni maschi esprimono la fermezza, la forza che si esercita sopra di se medesimo, la repressione delle passioni, la risoluzione e la rassegnazione nella sventura.

I sovrani, ed i depositarj dell' autorità debbonsi scegliere dallo stato militare. L' educazion loro è dapprima sottoposta alle regole stesse di quella de' guerrieri; ma siccome le qualità, che fanno un soldato perfetto, non bastano al sovrano, che dee possedere la sapienza politica, bisogna che l' educazion sua sia diretta in modo da renderlo un perfetto filosofo.

Le disposizioni necessarie per giugnervi si conoscono nel tempo della prima educazione guerriera, e, se chi le possiede è giudicato proprio a governare, nel tempo stesso che continua i suoi militari esercizj, gli si insegna la filosofia e la scienza di governare gli stati.

Ripetuti esami danno luogo a valutare i suoi progressi, e all' età di cinquant' anni, è in caso di assumere le redini

del governo, nella supposizione ch' egli abbia fatto tutto ciò che la costituzione dello stato esige da lui.

Il dovere dei depositarj dell' autorità è di vegliare alla sicurezza interna ed esterna dello stato, di occupare i guerrieri a quest' uso, e d' impedire le ingiustizie de' cittadini, sia degli uni verso gli altri, sia verso lo straniero.

Debbon anche aver cura che lo stato non sia troppo piccolo, nè troppo grande, nè troppo ricco, nè troppo povero, per tema che l' abbondanza delle ricchezze non generi la voluttà ed i stravizj, e che la povertà non ispiri ai cittadini sentimenti di viltà. Finalmente debbono eleggere gli altri servitori dello stato, confidar loro la cura di provar quello che è destinato a succeder loro nell' autorità suprema, e sottomettersi alla loro sorveglianza.

La repubblica di Platone offre un carattere particolarissimo, rispetto alla parte ch' egli accorda alle donne.

Esse debbono, secondo lui, avere le stesse prerogative degli uomini, e la

stessa educazione, e poter arrivare agli onori e dignità, quando per talenti, cognizioni, carattere, servizj, e condotta se ne rendano degne.

È questa una delle idee di Platone, che non basta di chiamare paradossale, ma che merita veramente il nome di chimerica. Il greco filosofo, quando la concepì, non ebbe in fatto riguardo alla naturale destinazione della donna, alla sua costituzione fisica, al suo temperamento, ed alle imperfezioni che sono conseguenze di tutte queste circostanze. Per lo meno non vi pose abbastanza attenzione.

Ciò che a tale idea lo condusse fu senza dubbio lo stato d' oppressione e di degradazione cui presso i Greci eran ridotte le donne, e la vergognosa dipendenza in cui le tenevano gli uomini. Volea Platone liberarle da sì umiliante condizione, e far che occupassero nella società un rango più degno di loro.

Avea pure osservato che alcune donne si distinguono al par degli uomini, per virtù e coraggio ne' pericoli; e l' esempio

delle spartane gli provava che il loro corpo è suscettibile di indurirsi quanto basta per sopportare tutte le fatiche del mestier di soldato; ma ne conchiuse con soverchio precipizio, che le donne non sieno meno atte degli uomini a coprire tutte le cariche dello stato, e che non si ha che a vegliare sulla loro educazione per assimilarle al sesso mascolino.

Ignorasi tuttavia se Platone attribuisse questo vantaggio a tutte le femmine senza eccezione, o solamente a certa classe, a quelle cioè, che dovevano essere mogli di guerrieri.

Un altro, non meno particolare, tratto della sua repubblica, è la comunione delle donne, de' figli, e de' beni, che volea stabilire pei militari, e pei magistrati presi dalla lor casta.

Egli considerava questa istituzione come un mezzo possente e necessario per destare e mantenere il patriotismo ne' soldati e ne' depositarj dell' autorità.

Se ogni guerriero avesse la moglie sua, e il suo proprio podere, avrebbe oltre l'interesse della patria, un interesse

particolare, che potrebbe spesso controbilanciare il primo, e renderlo meno esatto all' adempimento de' suoi doveri; laddove la comunione delle donne, e de' beni, di cui quella de' figli è conseguenza, animerebbe tutto il corpo dei guerrieri, e de' magistrati di un interesse unico ed esclusivo, quel della patria.

Sperò Platone di prevenire gli stravizzi che si potean temere dalla comunion delle mogli, dicendo che gli sposi che doveano averle fossero apparentemente destinati dalla sorte, ma realmente dalla scelta de' magistrati; che i due sessi si accomunassero in giorni prescritti, e che i piaceri d' amore fosser vietati a chi non era giunto a certa età.

Egli è inutil provare che qui il filosofo fidavasi troppo sulla repressione della sensualità naturale dell' uomo, e ch' ei non sentì, o almeno non calcolò gli inconvenienti inevitabili annessi alle sue istituzioni politiche.

Dopo avere indicato le parti costituenti dello stato in generale, e le qualità, che necessariamente debbono avere acciò l' ag-

gregazion loro produca una costituzione armonica, Platone cerca di determinare qual sia la migliore forma possibile di stato, e a quest' effetto scorre da critico le principali specie d' amministrazioni politiche esistenti.

Ei le distingue sotto due diversi punti di vista, cioè rispetto al numero delle persone dominanti, e rispetto alla natura de' mezzi che la forma del governo lascia supporre.

Onde l' autorità può essere nelle mani di un solo uomo (monarchia), o di molti (oligarchia), o di tutto il popolo (democrazia).

Se il magistrato unico regna di consenso de' cittadini, è un re; in caso contrario, è un despota.

Il governo di molti individui, a parlar propriamente, è oligarchico, quando l' autorità è tenuta dai ricchi e possenti; diventa aristocratico quando i più virtuosi ne esercitano il potere. Anche la democrazia può essere con leggi, o senza.

Quanto ai mezzi che pajono i più possenti in una forma di governo, essi dan-

no luogo ad ammettere cinque specie principali di costituzione, cioè: l'ideale o filosofica, l' ambiziosa, l' interessata, la sfrenata, e la dispotica.

Le ultime quattro sono di tal natura che non è possibile che lo scopo morale dello stato si ottenga con esse.

Tra le forme di governo, che il primo punto di vista permette di ammettere, nessuna forse di quelle che esistono, o che potrebbonsi realizzare, corrisponde perfettamente alla costituzione ideale; ma una vi si accosta più che un' altra.

Diffatto la monarchia limitata dalle leggi, benchè non abbia l' impronto della perfezione, è tuttavia sopportabile; ma intollerabil sarebbe quando la voce delle leggi non vi fosse più intesa, e il governo diventasse dispotico.

L' oligarchia merita sempre la preferenza sulla democrazia, che è la più cattiva di tutte le forme di governo, massimamente quando leggi positive non la stringano in certi limiti.

Non potrebbesi ovviar meglio gli in-

convenienti inseparabili di tutte queste costituzioni, e che partono dalla stessa natura loro, fuorchè adottando un governo misto. Platone pensò che il migliore fosse la monarchia combinata colla democrazia; opinione che Aristotele giudicò affatto impolitica.

Non accontentossi Platone di stabilire i primi principj della politica, ma volle anche applicarli alla teoria della legislazione positiva.

Una legge, generalmente parlando, non può essere giusta, se non quando si accordi col principio supremo della moralità.

Conviene perciò che le leggi si combinino insieme, senza che abbiavi contraddizione tra loro. Esse non denno avere per fine, nè il vantaggio del potere esecutivo, nè la possanza o l'arricchimento della nazione, nè la soggezione de' popoli vicini.

La legislazione aver non debbe altra tendenza morale che un bene comune, cui tutti gli individui egualmente partecipino, e senza la cui realità la

società non potrebbe sussistere. Per ottener questo fine è necessario che le leggi reprimano la sensualità, e prescrivano un limite all' egoismo individuale.

Ciò posto, è facil comprendere quali esser debbano le qualità dello stesso legislatore, e qual condotta debba egli necessariamente osservare nello stabilir le sue leggi.

Bisogna diffatto che alla convinzione del destino morale dell' uomo egli unisca una cognizione profonda del tutto insieme della sua natura, e de' rapporti sociali che ne sono il prodotto, onde, per quanto la cosa è legalmente praticabile, poter fissare le leggi che richiamino i cittadini al primitivo loro destino.

Suo principale intento sempre debb' essere di regolare le azioni de' particolari in modo, che ogni esterno sforzo divenga insensibilmente inutil per loro, e che la propria coscienza de' loro doveri basti al bene ed alla sicurezza dello stato.

Perciò il legislatore provvede prima alla educazione morale, come quella che è base della lealtà de' cittadini.

I rapporti di società formano l'oggetto della legislazione positiva, perocchè i doveri interni non puonno prescriversi da nessuna legge.

Ma ogni legge positiva abbisogna di un mezzo che assicuri che i cittadini vi si conformeranno. Quì Platone va schierando le istruzioni date al popolo sulle cause che rendono obbligatorie le leggi, gli onori, e ricompense decretate a favor di quelli che le osservano, la vergogna e le pene dovute a chi le rompe.

Le pene si hanno ad infligere per le azioni contrarie alle leggi, fatte con intenzione e cognizion vera della loro illegalità, ed altro scopo aver non debbono che di correggere il reo per l'avvenire, e di ispirargli orrore del delitto.

Ma la pena è cosa diversa dalla riparazione del danno cagionato da una offesa, e che per quanto è possibile si debbe esigere in tutti i casi.

La natura e grado della pena variano secondo la natura del delitto e il grado di colpa.

Platone a questo proposito prescrisse

regole, che oggi ancora sono istruttive in materia di legislazione criminale. Benchè non avesse espressamente distinto il delitto da una azione semplicemente contraria alle leggi, pure le specie di azioni illegali da lui riferite, e di cui giudica in genere la colpabilità, provano ch'ei conosceva tal differenza.

Diffatto ammetteva tre classi principali di delitti: cioè verso i particolari, verso lo stato e verso la religione. Con ragione dichiarò gli ultimi due i più degni di pena.

Pronunciò pure la pena capitale contro un reo, i cui misfatti meritano l'ultimo castigo, che non si ha speranza di correggere, e che la sicurezza dello stato comanda che sia spento.

Debbonsi esaminare i delitti prima di applicare la pena, e bisogna che l'autorità intervenga nelle contestazioni fra' particolari.

Dunque lo stato debbe istituire una corte di giustizia, per lo stabilimento della quale propose anche Platone varj progetti.

Le discordie tra i cittadini possono

venir aggiustate da un arbitro, o da un tribunal regolare, le operazioni del quale hanno ad esser pubbliche.

Rispetto ai delitti di stato spetta all' intero popolo il deciderne, perchè in essi è interessata tutta la società. Per giudicare in ultima istanza Platone consigliava un tribunale composto degli uomini più illuminati e virtuosi, e incaricato di esaminare le sentenze anteriormente fatte, o di pronunciare nel caso che il giudizio rimanesse dubbioso.

Egli non ammetteva il giuramento come prova amministrativa, salvo quando abbiasi la certezza che chi dee prestarlo non abbia verun interesse allo spergiuro; perchè nel caso contrario una debile credenza ai precetti della religione lo renderebbe un mezzo incertissimo.

Troppe sono le leggi positive stabilite da Platone, perchè trovin quì luogo; tanto più che tutte si riferiscono alla località ed alla costituzione politica di Creta.

Ho detto di sopra che Platone considerava l' educazione de' fanciulli come

primo, e più salutare, e più necessario di tutti i mezzi, proprj ad ispirare moralità ai cittadini. Egli voleva che l'educazione tendesse a sviluppare le disposizioni naturali dell'uomo e a dirigerle verso il ben morale, onde allontanare tutti gli ostacoli, che potrebbero incontrarsi, e produrre effetti contrarj a quelli che si brama ottenere.

Ma siccome tutte le disposizioni dell'uomo non sono d'una eguale importanza per il suo alto destino, perciò il precettore dee conservare le principali sue cure a coltivare l'intelligenza, e formare in seguito le facoltà inferiori dell'anima e del corpo, in modo che sieno tutte in perfetta armonia sotto il dominio e la vigilanza della ragione.

Fa d'uopo che il modo dell'educazione sia proporzionato allo stato personale dell'uomo nella sua infanzia o giovinezza, che ogni sforzo sia bandito, che il maestro studj l'individualità del suo allievo e faccia nascere in lui l'amore della istruzione con l'abilità della sua condotta, e col contegno obbligante,

anzi che ispirargline disgusto con ruvidità di maniere, o con insipidezza e assurdità del suo metodo d'insegnamento.

E vaglia il vero, il corpo e lo spirito debbono essere educati con le stesse intenzioni, e bisogna che non vi abbia il menomo diffetto d'armonia tra essi; ma la coltura di ciascun d'essi esige però mezzi differenti; quindi l'educazione può distinguersi in fisica ed in razionale.

Fin anco prima che nasca il fanciullo, hanno i suoi genitori alcuni doveri verso di lui: debbon vegliare sullo stato del corpo e dell'anima loro, e prevenirne la depravazione o fisica, o morale, onde non comunicare al frutto de' loro amori il germe delle malattie, o de' morali delitti.

I primi anni di quel nuovo vivente esigono assidue cure e vigilanza continua, perchè nel corso di essi se ne sviluppano più rapidamente il corpo e l'anima.

Platone pone per massima che si tenga il fanciullo in uno stato di mezzo tra il dolore e il piacere.

La sanità, la forza, e l'agilità futura del corpo si dispongono con esercizj variati, ma moderati, e diretti per modo, che formino egualmente tutte le parti, e non alcune soltanto, ovvero qualche facoltà isolata.

Dee l'educazione cominciare dal destare il sentimento dell'armonia, del bello e del buono; ciò si ottiene con la lettura dei poeti, con la musica, col canto, e con la danza, senza per altro fra tutte queste occupazioni dimenticar mai la morale.

Alla educazione estetica succede la morale, il cui primo scopo debb' essere quello di reprimere l' impulso de' sensi, di sottometterli al sentimento morale interiore, di eccitar questo, e renderlo più energico.

Finalmente l'istitutore passa alla educazione razionale, e s' impiega a svolgere l' intelligenza del suo allievo. Qual mezzo di conseguir questo fine Platone raccomandò lo studio delle scienze matematiche, da cui si passa alla filosofia, giusta il metodo dialettico.

Quanto alle fanciulle, debbon' esse allevarsi assolutamente come i maschi.

Fra le dottrine di Platone quella ch' egli s' immaginò sulla natura del bello merita parimenti una particolar menzione.

Il bello è apprezzabile soltanto per l' uomo capace di sentir l' armonia. Non si dee confonder con esso il dilettevole, l' utile, il conveniente, il buono.

Vi ha due sorta di bellezze, una corporea, l' altra spirituale, ond' è che la bellezza generalmente si apprezza, non esclusivamente dagli occhi e dalle orecchie, ma ancora dalla intelligenza.

Bisogna ben distinguere i begli oggetti che posson vedersi, dal bello assoluto ossia primitivo. I primi cambian sempre di forma, e acquistan bellezza, la quale cresce, diminuisce, e può mancar loro del tutto. All' incontro il bello primitivo è eternamente simile a se medesimo; non appartiene a luogo, a tempo, a circostanza, a soggetto, ad oggetto nessuno, ma è assoluto, ed esiste da se medesimo.

Tutti gli oggetti concreti non sono e non diventano belli, se non partecipando di esso; dunque non può esso esistere, fuor che per una idea della intelligenza.

Codesta idea consiste nell' equilibrio e nell' armonia, o anche nella perfezione che manifestasi esteriormente, e il riflesso della perfezione, ne è lo splendor visibile.

Il bello corporeo sta nell' armonia delle parti materiali, a norma di essa idea.

Il bello spirituale dipende dall' armonia delle azioni con le leggi della ragione.

La bellezza spirituale è una resultanza immediata della stessa intelligenza. La materiale è prodotta dalla intelligenza suprema, che ha formato la materia a norma delle ideè matematiche. L' uomo ha la facoltà di riconoscerla, sottomettendola all' idea del bello primitivo.

Può trovarsi in lui l' unione delle due bellezze, spirituale e materiale; da essa nasce il più bell' oggetto di cui si possa concepir l' idea, tuttavia la bellezza spirituale dell' uomo è la più nobile, e non dee mancar mai, anche se l' altra mancasse.

L' azione di un bell' oggetto sullo spirito costituisce bensì un sentimento di-

lettevole, val a dire che l'oggetto piace; ma questo sentimento dilettevole è puro e senza personale interesse, e non ha verun rapporto nè all'utilità, nè alle qualità nocevoli dell' oggetto: nè all' affezione particolare degli organi de' sensi.

Gli uomini per una disposizione naturale sono tutti suscettibili di ricevere l'impressione di tale effetto; ma il modo e il grado della impressione variano secondo gli individui; da ciò nasce la differenza ne'giudizj che si danno di un bell'oggetto, secondo quella della educazione, cognizione, pregiudizii, e sopratutto del carattere morale rispettivo. Del resto, le arti del bello nascono dalla imitazione della natura . . .

Quando se ne vuol giudicare, convien conoscere quali oggetti l'artista imiti, e come li rappresenti. Il piacere che un' opera dell' arte procura non può servire a farne apprezzare il merito; perchè esso è relativo.

Quanto alla scelta degli oggetti, l'artista debbe attenersi a quelli che sono già belli in natura, ed eleggere tra essi

quelli che offrono al tempo stesso un alto grado di bontà morale.

Siccome Platone identificava il bene morale ed il bello, poichè il male morale non potrebbe esser mai bello, giusta l'opinion sua, così il bello è una espressione visibile del bene morale, più o meno sentita dagli uomini; e la cui sensazione viene accompagnata da un vivo sentimento di benessere.

Vediamo ora a quai capi principali si possono riportare tutti i servizj resi da Platone alla filosofia.

1.° Egli ebbe una idea più precisa e più compiuta de' suoi predecessori, dell' oggetto, dello scopo, e della estensione della scienza. Conobbe e distinse meglio i problemi particolari, dello scioglimento de' quali debbe, a parlare propriamente, la filosofia farsi carico. I principj del pensiero, dell' intelletto, della morale; Dio e l' immortalità; la natura e la libertà, sono gli oggetti sui quali cercò di spandere più viva luce.

2.° Non si apprese esclusivamente alla parte teorica, siccome fecero prima di

lui i più celebri metafisici; non isdegnolla però, non consigliò di rinunciarne lo studio, e non professò per essa, come poi fecero i suoi discepoli, un intero indifferentismo, per limitarsi esclusivamente alla morale domestica e pubblica; anzi la teoria e la pratica furono egualmente importanti per lui, che col perfezionar l'una tentò perfezionar l'altra.

3.° Rischiarò molto l'opposizione della accidenza e della fissità, della variabilità e della immutabilità. Cercandovi egli la fonte nelle facoltà intellettuali, fu anche il primo che indagò più profondamente la natura dell'intelletto, e che fece nascere la speranza di congiungere la filosofia razionale all'empirica, benchè non abbia saputo ben combinarle.

4.° La sua filosofia vanta originalità, e posa sopra un principio particolare. Lo impegnarono ad adottare nelle sue speculazioni questo andamento i sistemi anteriori; ma la sua dottrina distinguesi da quella de' predecessori nell'essere senza paragone più perfetta, nell'offrire più connessione nelle sue parti, e più unità nello insieme.

Platone considerava l' intelligenza come quella facoltà che hanno i principj di conoscere le cose assolute, ed accordava ai sensi quella di discernere i caratteri variabili ed accidentali. Ma per ispiegare la possibilità della indentità delle idee co' loro oggetti, conveniva che queste idee ed oggetti avessero rapporto ad una sola e medesima causa primordiale, la intelligenza divina. Quindi l' intelligenza divenne l' unica sorgente della filosofia, e questa scienza fu suscettibile di assumere il carattere della unità.

Mentre ammettiamo questi vantaggi del platonismo, non li consideriamo perciò quai vantaggi reali, se non in quanto esprimono i ragguardevoli progressi dello spirito filosofico verso il santuario della verità, del bene, e del bello. Ma se si giudica della dottrina di Platone, giusta la sua importanza scientifica, è forza rimproverarle diffetti essenzialissimi, e convenire che è un sistema imperfetto.

1.° Il primo domma, quello cioè che l' intelligenza è la sorgente della cognizione delle cose assolute, non è provato.

Platone lo conchiudeva dalla invariabilità delle idee e dalla origin loro divina; ma è un problema se il carattere d'invariabilità possa essere attribuito alla cosa assoluta, e se l'origine divina delle idee fosse un errore proveniente dall' aver Platone mal conosciuta la natura delle idee generali, senz' accorgersi che son esse realmente prodotte dalle facoltà dello spirito.

2.° Il platonismo non offre guida che assicuri l' integralità de' principj dell' intelletto, quand' anche si volessero riguardar come tali le idee. Diffatto la determinazione di esse idee dipende dalla cognizion degli oggetti, e dal paragon loro con una idea generica, la quale non è, nè può essere sottoposta *a priori* a veruna regola.

3.° Platone ben divise l'intelletto nelle sue tre parti principali, pensiero, volontà, e sentimento; ma non penetrò bene la natura propria di ciascuna di queste facoltà particolari, non conobbe i veri confini che le separano l'una dall' altra, e non cercò abbastanza sagace-

mente le condizioni necessarie, gli attributi essenziali o accidentali, ed i mutui rapporti. Quanto al pensiero egli sbagliò interamente la vera differenza che passa tra la sensazione e l'intelligenza, di maniera che le sue idee sono tutt' altra cosa che idee razionali, com'ei le pretese. Il principio delle idee pareva essere miglior guida nello stabilir la morale, perchè l'idea di un bene assoluto appartien veramente alla natura dello spirito, e fu Platone ajutato a scoprirla dal sentimento morale interiore. Ma egli non dimostrò nè il valor pratico di questa idea, nè il carattere obbligatorio della legge morale che essa determina; non ispiegò sufficientemente la mutua dipendenza della moralità e del libero arbitrio; e la certezza morale, secondo lui, basava sul vago supposto della certezza del principio delle idee sotto il rapporto teoretico.

Fine del primo Volume.

INDICE.

